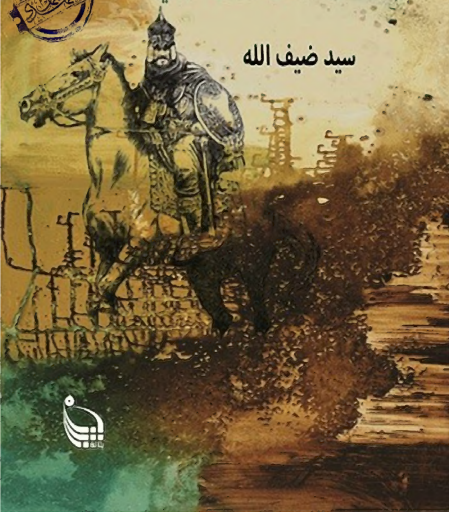


آليات السرد بين الشفاهية والكتابية

(السيرة الهلالية ورواية مراعي القتل)

سيد ضيف الله



آليات السرد بين الشفاهية والكتابية

دراسة في السيرة الهلالية ومراعى القتل

سيد إسماعيل ضيف الله

تعنى بنشر النقد التطبيقي والنظري وتهتم
بإبراز نتائج المدارس النقدية العربية والعالية

• هيئة التحرير •

رئيس التحرير
د. محمد حسن عبد الله
مدير التحرير
د. مصطفى الضبع

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن توجه الهيئة
بل تعبر عن رأي المؤلف وتوجهه في اللقائ الأول.

• حقوق النشر والطباعة محفوظة للهيئة العامة لقصور الثقافة.
• يحظر إعادة النشر أو النسخ أو الاقتباس بأية صورة إلا بإذن
كتابي من الهيئة العامة لقصور الثقافة. أو بالإشارة إلى المصدر.

مسلمة

كتابات نقدية

تصدرها

الهيئة العامة لقصور الثقافة

رئيس مجلس الإدارة

د. أحمد مجاهد

أمين عام النشر

سعد عبد الرحمن

الإشراف العام

جمال العسكري

الإشراف الفني

د. خالد سرور

• آليات السرد بين

الشفاهية والكتابية

• سيد إسماعيل شبيث الله

• الطبعة الأولى،

الهيئة العامة لقصور الثقافة

القاهرة - 2008 م

368 ص. 13.5 x 19.5 سم

• تصميم الغلاف: هند سمير

• الترجمة اللغوية،

صلاح صبرى

• رقم الإيداع، ٢٠٨٦٨ / ٢٠٠٨

• الترقيم الدولي، 9-437-934-977

• المراسلات،

باسم / مدير التحرير

على العنوان التالي، ١6 شارع أمين

سامي - قصر العيني

القاهرة - رقم بريدى 11561

ت، 27947891 (داخلى، 180)

Email: ketabat2004@hotmail.com

• الطباعة والتنفيذ،

شركة الأمل للطباعة والنشر

ت، 23904096

9	مقدمة
17	السرد الشفاهي والسرد الكتابي (مدخل نظري)
37	الفصل الأول
	الفصل الثاني:
91	صورة اللغة
	الفصل الثالث:
165	الزمان
	الفصل الرابع:
241	المكان
	الفصل الخامس:
281	البنية السردية
329	خاتمة

مقدمة

هذه هي المرة الثانية التي أكرر فيها طرح نفس السؤال على نفسي مع اختلافات طفيفة. السؤال هو : لماذا تلك الجفوة والجفاء وانعدام الثقة المتبادل بين الناس والمتقف؟ بعبارة أخرى : لماذا وكيف أقيمت "مصانع الحداد" بين الجماعة الشعبية و النخبة؟

الإجابة الأولى على السؤال كانت كتابي " الآخر فى الثقافة الشعبية"،والحقيقة أننى لازلت أحنُ إلى حالة الحماسة وفضيلة الغضب التى تلبستنى وأنا أكتب تلك الإجابة، حاملاً قلمي العفى الواثق فى قدرته على شدُّ ظهري دون حاجة إلى سنادات أكاديمية أتوكأ عليها وأنا أهشُّ بها أفكارى .

الإجابة الثانية كانت أطروحتي للماجستير والتى اتخذت لنفسها عنواناً أكاديمياً «آليات السرد بين الشفاهية والكتابية .. دراسة فى السيرة الهلالية ومراعى القتل». وما أشقى أن تكتب لمن هو أعلم منك

وأعلى في مستهل حياتك الأكاديمية !!

-١-

يقوم هذا البحث على فرضية أن السرد الشفاهي والسرد الكتابي نمطان مختلفان من السرد، وأن أسباب ذلك الاختلاف ترجع إلى اختلاف قناة الاتصال، واختلاف السياقات الاجتماعية والتاريخية لكل منهما.

حين قارب الباحث مفهومي "الشفاهية والكتابية" شعر بأنه وقع في "غواية" مفهومين، تلك "الغواية" التي تفسر تعدد مقاربات الباحثين على اختلاف مجالات بحثهم لتلك الثنائية وما تثيره من قضايا وتساؤلات. لقد كانت طبيعة العلاقات بين المفهومين هي التساؤل الأولي لدى الباحث؛ ومن ثم كان السعي لتبين حقيقة الخط الوهمي الفاصل بين "الشفاهية" و"الكتابية"، والذي جعل منهما طرفي ثنائية. وكان من الأهمية بمكان أن يكون السؤال مطروحاً على أرضية الثقافة العربية في ضوء ما شهدته العلاقات بين "الشفاهية" و"الكتابية" من تطور.

ومن جانب ثانٍ، كانت شرائط الشيخ فتحي سليمان في السيرة الهلالية، ورواية "مراعي القتل" لفتحي إمبابي، تطرحان تساؤلات خاصة بهما، حيث طرحت رواية الشيخ فتحي سليمان للهلالية تساولين؛ أولهما يتعلق بتوسيع مجال التعامل النقدي السردى ليتم التعامل مع الشريط التجاري باعتباره خطاباً سردياً شفاهياً، وثانيهما يتعلق بجوانب اختلاف رواية الشيخ فتحي سليمان للهلالية

عن السيرة الهلالية المطبوعة. أما رواية "مراعى القتل" فقد طرحت تساؤلا حول دور نهج الكاتب فى هذه الرواية تحديداً المتمثل فى "مطابقة المكتوب للمنطوق" فى تشكيل عناصر البناء الروائى.

-٢-

يحاول هذا البحث استكشاف جوانب اختلاف السرد الشفاهى عن السرد الكتابى بالتطبيق على رواية الشيخ فتحى سليمان للسيرة الهلالية، ورواية "مراعى القتل" للكاتب الروائى فتحى إمبابى. ومن الأهمية التأكيد هنا على أن رواية فتحى سليمان لا ينظر لها الباحث بوصفها نموذجاً يصح تعميم نتائج بحثه على نماذج أخرى للسرد الشفاهى، بل ربما لا يصح التعميم على روايات أخرى للهلالية. كذلك بالنسبة لرواية "مراعى القتل" فلم ينظر لها الباحث باعتبارها نموذجاً للسرد الكتابى "الروائى" يصح تعميم نتائج بحثها على روايات عربية أخرى، بل لا يصح ذلك التعميم على روايات أخرى لنفس الكاتب.

ويبدو أن اكتفاء البحث بالتطبيق على رواية واحدة للهلالية، ورواية واحدة "مراعى القتل" قد يفقد البحث مزايا كثيرة كان يمكن أن يكتسبها - هذا البحث - لو أنه جعل التطبيق على عدد أكبر من النماذج التطبيقية، ومن هذه المزايا توفير مساحة أكبر لحركة الباحث فى اختيار النصوص والشواهد التى تدعم بعض أفكار البحث، وهذا صحيح فى عمومته، لكن البحث فرض على الباحث أن يكون تحديد النماذج فى أضيق الحدود حتى يمكنه عملياً الإمساك بخيوط البحث على نحو مقبول، لاسيما أن الاشتغال على رواية فتحى سليمان للسيرة

الهلالية يعنى أن البحث يشغل تطبيقيا على ست وثلاثين ساعة تسجيل، هى كل ما استطاع الباحث الحصول عليه من الأسواق وشركات الكاسيت التجارية، وهو عدد ليس بالقليل، ولم يكن بالأمر اليسير التعامل مع هذا العدد من ساعات التسجيل للوقوف على كيفيات تشكيل عناصر البناء السردى فى رواية فتحى سليمان الشفاهية، وهى لحسن الحظ رواية شفاهية تم تسجيلها فى اتصال حى مع الجمهور، سواء فى أفراح أو فى غيرها من المناسبات، مما يجعلها نموذجا مناسباً إلى حد بعيد لموضوع البحث.

وفىما يتعلق برواية "مراعى القتل" فقد جاء الاكتفاء بالتطبيق عليها لسببين أنها بمثابة تجربة تطبيقية تمثل استثناء عن قاعدة التأليف الروائى فى العالم العربى من حيث نهجها فى التأليف الروائى على أساس "مطابقة المکتوب للمنطوق"، وإذا كان ثمة نماذج أخرى شاركت هذه الرواية فى هذا النهج بدرجة ما كانت خارج اهتمام الباحث فإن الوشائج الواضحة بين رواية فتحى سليمان للهلالية تحديداً ورواية "مراعى القتل" قد جعل منها النموذج الأكثر مناسبة للتطبيق ليس لأنها أفضل تمثيل للسرد الكتابى، وإنما لأنها محاولة روائية تتمثل السرد الشفاهى فى نهج "مطابقة المکتوب للمنطوق".

وفى سعيه للاشتغال النقدى على هذين النموذجين (رواية سليمان للهلالية ورواية مراعى القتل) أفاد الباحث إلى حد بعيد من إنجاز باختين، لاسيما أطروحتيه حول "صورة البطل" و"صورة اللغة"، كما أفاد من بعض إسهامات منهجية ونقدية أخرى تنتمى إلى "علم الفولكلور"، والسرديات، وعلم اجتماع الأدب، والبنوية، وإن استخدم

هذه الإسهامات باعتبارها أدوات إجرائية يمكن الاستفادة منها على نحو من الأنحاء فى معالجة السرد الأدبى من منظور الشفاهية والكتابية.

-٣-

ومن ثم، فإن الباحث فى ضوء تساؤلات بحثه وأدواته المنهجية حاول تقسيم فصول البحث على نحو مناسب، فكان أن بدأ الباحث بمدخل تمهيدى يحاول أن يتعرف فيه على الإطار النظرى لمفهومى "الشفاهية والكتابية" فى ضوء تاريخ العلاقات بينهما فى الثقافة العربية، ومحاولة طرح تصور للكيفية التى تطورت بها هذه العلاقات، منطلقاً من ضرورة وضع السياق التاريخى والاجتماعى لهذه المفاهيم موضع الاعتبار. وفى ضوء انشغال البحث بهذين المفهومين وكيفية اختلاف تشكيل عناصر السرد الأدبى بينهما، كان تصنيف فصول البحث التطبيقية على النحو التالى:

- الفصل الأول: (صورة البطل فى السيرة الهلالية ومراعى القتل).
- الفصل الثانى: (صورة اللغة فى السيرة الهلالية ومراعى القتل).
- الفصل الثالث: (الزمان فى السيرة الهلالية ومراعى القتل).
- الفصل الرابع: (المكان فى السيرة الهلالية ومراعى القتل).
- الفصل الخامس: (البنية السردية فى السيرة الهلالية ومراعى القتل).
- خاتمة.

السرد الشفاهي والسرد الكتابي

(مدخل نظري)

يبدو أن طبيعة الدراسات البينية تفرض على هذا النوع من الدراسات تقديم تبرير علمي لمشروعيتها، لاسيما إذا كان المجالان اللذان تجمع بينهما يبدوان وكأن الانفصال هو العلاقة المتعارف عليها في تاريخ دراسات كل منهما. فالنقد والفولكلور مجالان دراسيان منفصلان في الجامعات العربية. إذن لا غرو أن تسعى هذه الدراسة إلى ما سعت إليه دراسات جادة^(١) من محاولة الوصل بينهما بهدف النظر إلى الأدب العربي في شقيه الشفهي والكتابي، ومحاولتنا هذه تتم من خلال دراسة ست وثلاثين ساعة تسجيل من الشرائط المتداولة بين الناس لراوى السيرة الهلالية بمحافظة المنوفية الشاعر فتحى سليمان^(٢)، ودراسة رواية مراعى القتل للكاتب الروائى فتحى إمبابى^(٣). واستنادا لمفهومي السرد الشفاهى Oral Narrative، والسرد الكتابي Literacy Narrative يمكننا مقارنة

السيرة الهلالية - برواية الشاعر فتحي سليمان - ورواية فتحي
إمبابي 'مراعى القتل' من منظور الشفاهية والكتابية^(١).

تجدر الإشارة إلى أنه يصعب الفصل بين مفهومي السرد
الكتابي والسرد الشفاهي سواء نظريا أو تطبيقيا، إذ يستدعي
الحديث عن أحدهما الآخر ليتضح به وتتحدد باختلافاته عنه
خصائصه، كما لا يخلو في الغالب السرد الكتابي من أثر لموروثات
السرد الشفاهي عليه. فليس ثمة سرد كتابي محض يمكن الحديث
عنه نظريا بشكل منفصل ومستقل، كما أنه لم يعد ثمة سرد شفاهي
محض لا أثر للكتابة عليه منذ أن عُرقت الكتابة فضلا عن لواحقها
الطباعية.

ومن ناحية ثانية، تجدر الإشارة أيضا إلى ضرورة التفرقة بين
ثنائية 'الشفاهية والكتابية'، وثنائية 'اللغة واللهجة'. ويلزم لك هذا
الاشتباك بين اللهجة والشفاهية التأكيد على ثلاث ملاحظات:

١- أن الشفاهية ليست مرادفة للهجة، فعند وصف اللهجة
نستطيع التغافل عن خصائص اللغة المنطوقة، فلامح الشفاهية لا
يجب الخلط بينها وبين العناصر المختلفة للغة المنطوقة.

٢- عند تمثيل اللهجة كتابة ليس من الضروري أن نجد فيها
الخصائص الشفاهية، فالمؤلف بالعامية يستطيع أن يقدم نصه خاليا
من الإسهاب، وبعيداً عن الارتجال، ومخططا بإتقان.

٣- أن لغة الكتابة Literacy Language أو اللغة العربية
المعيارية المعاصرة Modern Standard Arabic تكشف عن وجود
لامح شفاهية بها.^(٢)

الثقافة العربية وطبيعة العلاقة بين الشفاهية والكتابة

لم نزع أن العرب كلها، مدرا ووبرا، قد عرفوا الكتابة والخط والقراءة، وأبو حية (النميرى الذى لم يعرف الكاف) - الكتابة - كان أمياً، وقد كان قبله بالزمن الأطول من يعرف الكتابة ويخط ويقرأ، وكان فى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتبون .. أفيكون جهل أبى حية بالكتابة حجة على هؤلاء الأئمة؟^(١)

هذا قول سديد لابن فارس فى مسألة معرفة عرب الجاهلية بالكتابة، يحوز إعجاب ناصر الدين الأسد لتضمنه حجة عقلية على معرفة عرب الجاهلية بالكتابة، لكنه يمكن أن يكشف عند تأمله عن وجه شبه بين حال العرب فى الجاهلية وحالهم فى بدايات القرن الحادى والعشرين الميلادى، ممثلاً فى كونهم تجمعاً بشرياً تكاد نسبة الجاهلين بالكتابة والقراءة فيه تساوى نسبة العارفين لهما، غير أن الفارق بيننا وبين ابن فارس أنه استنكر أن يكون وجود الجاهل حجة على عدم وجود العارف بالكتابة، بينما نحن لا نستطيع أن ننكر وجود العارفين بالكتابة فى الوقت الراهن، لكنه وجود يتجاوز مع وجود قوى للجاهلين بالكتابة. خاصة إذا ما وضعنا فى الاعتبار الحقبة التاريخية الطويلة التى تصل إلى سبعة عشر قرناً تقريباً من الجاهلية حتى الآن. إن مجتمعاً لم تغب الأمية عنه لحظة من لحظات تاريخه الطويل - أو على الأقل نجح فى حصرها فى حيز ضيق - كان من الطبيعى أن ينتج أدابه شفاهة وكتابة، بل وأن تستمر إلى اللحظة الراهنة.

وطبيعى كذلك أن تنتج النخبة الثقافية - الأدبية فكرها وأدبها

وفق علاقتها بـ "الجمهور - السلطة- النموذج الكتابي في الغرب/ الشمال" ليحدد ناتج هذه العلاقات ملامح النخبة الأدبية والفكرية. ولا شك أن هذه العلاقات تعكس مفهوم الأدب ووظيفته في ذهن النخبة، وبالتالي المتلقى المستهدف الوصول إليه. ويبدو أن ناتج هذه العلاقات، كان في كثير من فترات تاريخ الأدب العربي، يشير إلى وجود معوقات تصد المخيلة العربية أو على الأقل تنحرف بها عن الإبداع. ويمثل الاستبداد العائق الأكبر أمام الأدب، حتى أن جرجي زيدان يميز بين مفهومين للأدب أحدهما عربي والآخر غربي، على أساس مناهضة الاستبداد، فأدب العرب يسعى لمرضاة الخلفاء والأمراء، أما أدب الإفرنجية فيشتمل "على روح انتقادية هي المراد الأصلي من علم الأدب عندهم لا العبارة والأسلوب وهذا نادر في أدباء العرب لانصراف قرائحهم في صدر دولتهم إلى إرضاء الخلفاء أو الأمراء من مدح أو هجاء على ما كانت تقتضيه الأحزاب السياسية، أو يشبّبون بما يطرب الخليفة أو الأمير لأنه على رضاه يتوقف رزقهم".^(٧)

إن ملاحظة نسبة الأمية ووظيفة الأدب في الثقافة العربية تطرح سؤالاً حول طبيعة العلاقة بين الشفاهية والكتابية في الثقافة العربية. وإذا كانت الشفاهية عادة ما يتم النظر إليها باعتبارها ظاهرة طبيعية فطرية^(٨)، فإن النظر إلى مفهوم الكتابة لا يمكن أن يكون إلا بوصفه نتاج ثقافة. ومن ثم نحرص هنا على النظر إلى مفهوم الكتابة في إطار الثقافة العربية بشكل أساسي، فمفاهيم الكتابة نتاج ثقافي قد تشترك الثقافات في وجوده، لكن ليس

بالضرورة أنها تشترك فى كىفياتة.

إن المعانى التى يمكن استخراجها من مادة (كُتِبَ) حسب ابن منظور^(٩) يمكن قراءتها فى ضوء تمثيلها لأحد أنماط الكتابة فى الثقافة العربية. وهو أن الكتابة هى كتابة لأنها عملية جمع حرف إلى حرف، مثلها مثل أى عملية جمع بين شيئين عرفها العرب (تَكْتَبُ الخيلُ أى تجمعت)، و(يَقَالُ: اكْتُبْ بَغْلَتَكَ، وهو أن تضم شفريها بحلقة)، هذا من حيث ماهية الكتابة، أما كىفيات استخدامها فى هذا النمط من أنماطها، فنجد أنها: الخطُ (كُتِبَ: خطُهُ)، والنسخ (الكُتْبَةُ: اكتتابك كتابا تنسخه)، والإملاء (اُكْتُبْنِي هذه القصيدة أى أمْلِها علىَّ). وقد كان هذا النمط من الكتابة هو قرين المعرفة والعلم، وقد فسّر ابن منظور ذلك بأن الغالب على من كان يعرف الكتابة، أن عنده العلم والمعرفة، خاصة وأن عدد من يعرفون الكتابة بينهم قليل. وقد استمر هذا الربط بين الكتابة والمعرفة وإن تغير كلا المفهومين عبر تاريخ الثقافة العربية.

لا يريد الباحث أن يفرض على مفاهيم الكتابة فى الثقافة العربية رؤية تاريخية ضيقة بالربط بين مفهوم معين للكتابة وبمرحلة تاريخية محددة (الجاهلية - صدر الإسلام - العصر الأموى - العصر العباسى ... إلخ): ذلك أن الظواهر الثقافية لا تتبع خط سير الزمن السياسى؛ وعلاقات مفاهيم الكتابة بين بعضها البعض من ناحية وبينها جميعا، وبين مفاهيم الشفاهية لا تنتمى للزمن السياسى الذى يحدد به قيام دولة وسقوط أخرى. كما يعتقد الباحث فى أن كل شكل من أشكال الكتابة، وكل شكل من أشكال الشفاهية كان

موجودا في لحظة تاريخية مضت، إنما هو موجود كذلك في اللحظة التاريخية الراهنة، غير أن هيمنة شكل من أشكال الكتابة وهيمنة شكل من أشكال الشفاهية هي التي توهم بعدم وجود بقية أشكال الكتابة وبقية أشكال الشفاهية. ومن الطبيعي ألا تكون أشكال الكتابة وأشكال الشفاهية، التي عرفها العصر الحديث حاضرة في اللحظة التاريخية، التي مضت من تاريخ الثقافة العربية، لكن من المؤكد أن تشابك أشكال ممكنة من الكتابة وأشكال ممكنة من الشفاهية مع البنيات الاجتماعية والذهنية والثقافية يفضي إلى إنتاج أشكال جديدة لم تكن ممكنة قبل لحظة التشابك وربما أثناءها، وإنما أعلنت عن نفسها نتيجة لهذا التشابك.

إذن، ينبغي تحديد الشكل المهيمن من بين أشكال الكتابة في محطات الثقافة العربية، حتى يمكن تحديد أشكال التأليف الكتابي في الثقافة العربية. ونعتقد أنه يمكن تحديد ثلاث محطات:

١- الكتابة باعتبارها مخطوطة Manuscript

٢- الكتابة باعتبارها الممكن طبعه Printable

٣- الكتابة باعتبارها المعلوماتية Informatics

تعرف الثقافة العربية الأشكال الثلاثة للتأليف الكتابي في اللحظة الراهنة،

لكن الشكل المهيمن هو الشكل الثاني؛ الممكن طبعه Printable

ومن الطبيعي أن يكون لكل شكل من تلك الأشكال خصائصه

الأسلوبية، ونموذجه الجمالي، وسمات خاصة لمؤلفه، وقارنه.

إذن، ملاحظة تعدد أشكال التأليف الكتابي وكذلك ملاحظة تعدد

أشكال التأليف الشفاهي تدفع لرفض عدد من التصورات المطروحة

حول طبيعة العلاقة بين الشفاهية والكتابية فى الثقافة العربية. حيث استخدم أدونيس تعبير "الثورة الكتابية الأولى" ليصف لحظة معرفية هامة فى تاريخ الثقافة العربية وهى لحظة نزول الوحي، ويذهب إلى أن القرآن "نهاية الارتجال والبداهة ... نهاية البداوة وبدء المدنية، إنه بداية المعاناة والمكابدة وإجالة الفكر". القرآن إبداع للعالم بالوحي (من حيث أنه تصورٌ جديد للعالم) وتأسيس له بالكتابة^(١٠). كما يستخدم الطيبى مفهوم القطيعة، والذي يعنى أن "هذا الطرح القرآنى يقلب تماماً عناصر الوجود الجاهلى أهدافا وغايات ووسائل"^(١١)، ويفيض الطيبى فى رصد مظاهر هذه القطيعة فى شكل ثنائيات: فعلى المستوى العقائدى نجد ثنائية (تعدد الآلهة/ التوحيد)، وعلى المستوى الاجتماعى (العصبية القبلية/ الأمة)، وعلى المستوى اللغوى (التعدد اللغوى/ لغة القرآن)، وعلى المستوى العقلى (الفطرة/ التفكير) وعلى المستوى الأدبى (الشعر/ القص).

يبدو أن وصف أثر فعل كتابة القرآن بـ"القطيعة"، أو ما شابهها من مفاهيم مثل "الثورة الكتابية"، لا يثبت أمام أى فحص لطبيعة العلاقة بين الشفاهية والكتابية فى هذه المرحلة أو فى غيرها من المراحل، فالبديةى أنه يستحيل قبول أى حديث عن ثورة كتابية فى ظل ما تؤكده المرويات الإخبارية من أن العارفين بالكتابة فى مكة فى صدر الإسلام لم يتجاوز عددهم بضعة عشر، أكثرهم من الصحابة حتى أن جرجى زيدان يذكر أسماءهم^(١٢)، مما جعل من لقب "القراء" فى صدر الإسلام موضع تمييز لهم عن سائر المسلمين، فضلا عن أن الخط العربى لم يستكمل شروطه (مثل وضع الرموز التى تدل على

الحركات، إضافة النقط إلى رسم المصحف) إلا خلال النصف الثاني من القرن الأول الهجرى، فليس بين عشية وضحاها تحدث الثورة الكتابية، وتحقق القطيعة، كما أنه يستحيل قبول فكرة القطيعة التى أحدثها فعل كتابة القرآن حتى بعد استكمال الخط العربى لشروطه؛ وذلك لأن الكتابة لا أثر لها على الذهنية ما لم تتوفر أهم أدواتها المعينة لها على ذلك؛ ونعنى بها الورق، الذى يشترط أن يكون متاحا بوفرة ورخيص الثمن حتى تحدث الكتابة فعلها فى الذهنية عبر انتشار فعل القراءة، ولم يتحقق ذلك إلا بنشوء أول مصنع للورق فى بغداد فى عهد هارون الرشيد، فقد عرفت بغداد صناعة الورق نحو عام ٧٩٤م، وصنع فى مصر عام ٩٠٠م....^(١٢). يتضح أنه لم يكن ثمة قطيعة بالمفهوم المتعارف عليه، ولم يكن ثمة انتقال من الشفاهية إلى الكتابية، ولكن ما كان بالضبط هو "مناوشة" Scrimmage الكتابة (باعتبارها أبجدية Alphabe للسيادة شبه المطلقة للشفاهية (الأصلية/ المطلقة)، وفعل "المناوشة" هذا يعنى التعايش Coexis- tence الذى ينطوى على اعتراف بالطرف الآخر كأمر واقع، وصراع غير ملحوظ فى آن. وعندما يرسخ فعل (الكتابة باعتبارها مخطوطة Manuscript وينتشر؛ وذلك عندما يتم تصنيع الورق ويتوفر بثمن بخس، يتحول فعل "المناوشة" إلى فعل المنازعة" Dispute، حيث تتخذ العلاقة شكل الصراع الواضح حين تبدأ الكتابة (المخطوطة) فى منازعة الشفاهية (الثانوية) فى سيادتها؛ وذلك عندما تبدأ فى التحول من وضع الأداة/ (الكتابة المخطوطة) التى تدون نتاجات الذهنية، التى تبلورت فى إطار الثقافة الشفاهية

(الأصلية والثانوية)، إلى وضع الآداة/ (الكتابة التى تتشكل من خلالها ثقافة كتابية تريك وتزعزع الذهنية ذات المنظومة المعرفية الشفاهية)، ثم يتم الانتقال من وضع "المنازعة" إلى وضع "السيادة المضادة"، وذلك عندما تزداد الكتابية رسوخاً وانتشاراً بظهور "المطبعة"^(١٤)، فتتمكن "الكتابة" بمساعدة المطبعة من نزع السيادة عن الشفاهية، وتحقيق سيادة مضادة للمنظومة المعرفية الشفاهية ونموذجها الجمالى، وهنا فقط يمكن الحديث عن "ثورة كتابية"، وعن "الكتابة بوصفها قطيعة معرفية" إلخ، مع الوضع فى الاعتبار أن مفهوم "السيادة المضادة" لا ينفى استمرار حضور الشفاهية، بل يؤكد ويؤكد مفهوم "القطيعة" بين طرفى ثنائية "الشفاهية والكتابية" فى أن: إذ يتحدد مفهوم "القطيعة" فى تاريخ العلاقة بين الشفاهية والكتابية بأنه "تبادل مواقع"، بأن يقتصر دور الشفاهية على مناوشة السيادة شبه المطلقة لفعل الكتابة، أى إن حضور الشفاهية يتحقق من خلال قيامها بفعل المناوشة، بل يصل إلى المنازعة فى نمط الكتابة/المعلوماتية والذى يتزايد انتشاره فى الثقافة العربية، والمدهش فى الأمر أن هذا النمط من التأليف الكتابى المعلوماتى له خصائص الشفاهية /المأثورات الشعبية، حتى إن آلن ديندس Alan Dundes يرى فى الناسوخ والبريد الإلكتروني ورسائل الهاتف المحمول ولغة البحث عن أى موضوع فى الإنترنت "طبيعة فولكلورية"^(١٥)؛ إذ نلاحظ معه أن الجملة الواحدة متعددة بتعدد استخداماتها ومتغيرة فى أن فى جوانب معينة تسمح لها بالتكيف مع كل استخدام. وبهذا المعنى أيضا ينبغى أن يوضع مفهوم

القطيعة' موضع سؤال.

ولعل ما يدعم هذه الرؤية أن المرويات التاريخية التى تزخر بها كتب التراث حول المنازعة بين الكتابة والمشافهة، إنما هى منازعة الكتابة (المخطوطة) للشفاهية (الأصلية بتعبير أونج، والمشاركة بتعبير زومتور؛ أى التى يشترك فيها جموع الأميين ويكون تأثير الكتابة عليهم محدودا) وقد بدأت مع نهايات القرن الأول الهجرى ولم تنته حتى يوم الناس هذا. وتكون نتيجة هذه المنازعة ليس شطر المجتمع إلى شطرين فحسب، بل شطر الفرد إلى كيانين متنازعين بداخله. فابن يسار الرياشى (ت ٢١٠هـ) تجسيد لهذه الحالة من التعايش بين متنازعين، وقد أنشد شعرا يعبر فيه عن حالته، بل عن حالة مجتمعه فى القرن الثانى الهجرى^(١٦) ولم تكن هذه الحالة لتنتهى عند القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى)؛ إذ نجد فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) تجربة أبى حيان التوحيدي (ت ٤١٤هـ) فى كتابه "الإمتاع والمؤانسة" نموذجاً لعلاقة المنازعة بين الشفاهية والكتابية؛ إذ نجده منشغلا باختلاف بلاغة اللسان عن بلاغة القلم، لدرجة أنه يوجهها مسألة إلى مسكويه فى كتابهما "الهوامل والشوامل" :

لَمْ صارت بلاغة اللسان أعسر من بلاغة القلم؟ وما القلم واللسان إلا ألتان، وما مستقاهما إلا واحد، قلم نر عشرة يكتبون ويجيدون ويبلغون، وثلاثة منهم إذا نطقوا لا يجيدون ولا يبلغون؟ والذى يدلك على قلة بلاغة اللسان إكبار الناس البليغ باللسان أكثر من إكبارهم البليغ بالقلم.

الجواب

قال أبو على مسكويه - رحمه الله

ذاك لأن البلاغة التى تكون بالقلم تكون مع روية وفكرة وزمان متسع للانتقاد، والتخير والضرب، والإلحاق، وإجالة الروية، لإبدال الكلمة بالكلمة. ومن تبادل بالكلام متى لم يكن لفظه، ومعناه متوافيين عرض له التمتع والتلجلج وتمضغ الكلام، وهذا هو العيُّ المكروه المستعاذ منه...^(١٧).

والحقيقة أن إجابة مسكويه ليست مجهولة عند التوحيدى، مثل غيرها من المسائل التى طرحها عليه، ولعل شكل السؤال والجواب فى تأليف الكتب له دلالة على المنازعة بين الكتابة المخطوطة والشفاهية الأصلية، فبينما نحن بصدد كتابة ومسائل عميقة فى الطبيعيات والإلهيات والإنسانيات، فإن شكل التأليف، (السؤال والجواب) والذى جيء به بغرض إثبات عجز مسكويه الفكرى، يؤكد على حال المنازعة بينهما فى تلك اللحظة الثقافية. وهو ما تأكد للتوحيدى عمليا فى "الإمتاع والمؤانسة"، حين طلب منه أبو الوفاء المهندس أن يكتب ما سبق أن قام بحكيه فى مجلس وزير من وزراء بنى بويه، مشترطا عليه تطابق المنطوق والمكتوب، وفى نفس الآن إخراج المكتوب على شروط تضمن بلاغته وتتناسس عليه جماليته^(١٨). وبسبب فضل أبى الوفاء المهندس عليه، قبل التوحيدى المهمة، مستندا على نظرة من يرى الكتابة تمثيلا للمنطوق. فيحاول تقريب المنطوق إلى المكتوب، لكنه يكتشف استحالة مهمته؛ لأن "الخوض فى الشئ بالقلم مخالف للإفاضة باللسان، لأن القلم أطول عنانا من

اللسان وإفضاء اللسان أخرج من إفضاء القلم^(١٩)، أى إن التوحيدى خلس من تجربته بأن منطق التأليف الكتابى مخالف لمنطق التأليف الشفاهى، وأن منطق التأليف الكتابى إذا ما طال مادة من مواد التأليف الشفاهى وتعامل معها فإنه لا يقبل إلا أن يفرض عليها قوانينه هو، لتغدو جزءا لا يتجزأ منه. إن تجربة التوحيدى تؤكد أن علاقة المنازعة لم تكن حقيقة قاصرة على حضور كمى لدعاة الشفاهية أو لدعاة الكتابة، وإنما المنازعة فى جوهرها هى بين مفاهيم التأليف، إذ لا يكون واردا فى ظل علاقة المناوشة (بين الكتابة بوصفها أبجدية والشفاهية الأصلية) أن يكون ثمة منطق مستقل للتأليف الكتابى، وإنما الوارد إلى الذهن أنها مجرد تمثيل للمنطوق. وهذا خلافاً لمرحلة المنازعة (بين الكتابة المخطوطة وبين الشفاهية الأصلية والثانوية)، إذ يتنازع مفهوم التأليف الكتابى بوصفه تمثيلاً للتأليف الشفاهى مع مفهوم التأليف الكتابى بوصفه نمطا من التأليف له منطق الخاص به والمفارق لمنطق التأليف الشفاهى استنادا لاختلاف نمط إنتاج كل منهما.

ولم تحسم المنازعة فى القرن الرابع الهجرى كما ظن القاضى، استناداً لما رصده من مرويات^(٢٠)، إذ نجدها تمتد إلى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) استنادا لما يرويه ابن أبى أصيبعة^(٢١) من مناظرة تمت بين ابن بطلان مدفعا عن الشفاهية، وابن رضوان مدفعا عن الكتابية، لكن الجدير بالملاحظة هو انحياز ابن أبى أصيبعة لابن بطلان المدافع عن المشافهة، وأن دفاع ابن بطلان عن المشافهة لم يستند على الموروث الدينى والاجتماعى، وإنما

على خصائص الشفاهية مقارنة بالكتابية، وقد ذكر د. عبد الله إبراهيم هذه الخصائص:

الأولى: اقتران الصوت بالحياة واقتران الحرف بالموت.

الثانية: اشتقاق لفظ "المعلم" من "التعليم".

الثالثة: قدرة الشفاهية على التفسير وانعدامها في الكتابة.

الرابعة: تسويق الفكر اللغوي القديم للشفاهية.

الخامسة: تناسب الحواس.

السادسة: عيوب الكتابة العربية.

يتضح بذلك أنه يمكن القول إن المنازعة بين الشفاهية والكتابية في تاريخ الثقافة العربية قد وصلت لذروتها التفاعلية، دون التأكيد - كما فعل د. عبد الله إبراهيم - على أن ثمة نظرية عربية تؤسس أو تسوّغ للشفاهية^(٢٢)؛ فهذه المناظرة في هجومها القوي والدقيق على الكتابية، ودفاعها المستميت عن الشفاهية، تدل بطريق غير مباشر على أن العلاقة بين الشفاهية (الأصلية والثانوية) والكتابية (المخطوطة) قد وصلت إلى مرحلة منازعة الكتابة (المخطوطة) للشفاهية (الأصلية) في سيادتها، وقدرتها على أن تكون الأداة المناسبة لتناقل المعارف الجديدة، وليس أدل على ذلك من طبيعة النقد الموجه للكتابة؛ إذ يكشف عن ممارسة عميقة لها مكنت من تحديد جوانب النقص والقصور فيها، لكن الارتداد للشفاهية لمواجهة جوانب النقص في الكتابة وإن كان يكشف عن استمرار الشفاهية كنمط اتصالي وأداة لنقل بعض المعارف، فإنه يمثل إحدى الإمكانيات، التي طرحها تاريخ العلاقة بين الشفاهية والكتابية في وقت الذروة

التفاعلية، والتي تتحقق بفعل تقارب الطرفين المتصارعين لدرجة الالتحام، والتحامهما لدرجة التداخل، فثمة إمكانات أخرى لمواجهة بعض جوانب النقص فى الكتابة، من وقوع تحريف فيها أو أخطاء، النسأخ، وقد عرفت الثقافة العربية هذه الإمكانيات وحرصت على أن تكمل بعضها بعضاً؛ نظراً لأن خطورة التحريف والخطأ فى الكتابة تكمن فى افتراض أنها فى حد ذاتها حجة على الصحة، فلما تبين خلاف ذلك أحياناً، لزم وجود إمكانات تصون من الخطأ وتكشف عن التحريف، دون التكرار لفعل الكتابة كلية، فكان أن أصبحت الذاكرة الحية رقيباً على المكتوب، يستمد منها سند صحته، أما الإمكانية الثانية فتتمثل فى أن يراقب المكتوب بالمكتوب، وذلك بأن يكتب كل من يحرص ألا تصل يد التحريف والتزييف إلى ما يكتبه، مكتوباً أصلياً ويستودعه عند أهل الأمانة للرجوع إليه إذا احتاج القارئ ذلك، أما الإمكانية الثالثة فتتمثل فى التمييز بين المخطوطات بحسب الوراق الذى كتبها. (٢٣)

ويتضح أن الإمكانيات الثلاثة تشير إلى السمة الأساسية للعلاقة بين الشفاهية والكتابية فى هذه المرحلة، وهى التعايش المنطوى على صراع، ويبدو أن الصراع لم يكن ليحسمه الانحياز لأى من الطرفين؛ إذ يحتاج، إلى جانب ذلك إلى أدلة عملية لإثبات أن هذا الطرف الذى يتم الانحياز إليه هو الأقدر على القيام بالوظائف المنوط بها. فانهياز الجاحظ للكتابية الذى دفعه لرفض أن تكون الشفاهية رقيباً على الكتابية، لم يكن كافياً على الإطلاق لتحقيق هدفه مادام الحل الذى يطرحه تمنعه معوقات كثيرة من التحقق؛ وذلك لأنه يكاد

يكون حلاً مثالياً يتعالى على واقع العلاقة بين الطرفين المتصارعين.
فهذه الطريقة التي يقترحها الجاحظ - مراقبة المكتوب بالمكتوب -
"لا يمكن استخدامها في جميع الأحوال؛ إذ يتعين أن تتعقد لها
أسباب منها رغبة المؤلف وقدرته على كتابة نسخ متعددة أو على
الأقل تمكنه من مراجعتها، ووجود أهل الأمانة" (٢٤).

فمراجعة المكتوب بصفة عامة أمر لا يتأتى إلا لذهنية امتلكت
القدرة على مساءلة ذاتها، ووضع أفكارها موضع سؤال، والحرص
على معرفة ما تجهله، دون خوف من ضياع ما حصلت من معرفة،
خوفاً يمنعها من البحث عما تجهل. هذه الذهنية لا تستعيز عن
رؤية الآخر بتضخيم الذات، فتمنح حق الحضور في الكلام لنفسها
فحسب، فتغيب، من ثم، الصوت الآخر عن الكلام، سواء كان هذا
الآخر هو المختلف أيديولوجياً في مجالات الفكر المختلفة، أو كان هو
المختلف اجتماعياً أو كان صوت هذا المختلف صوت آخر في الإبداع
الأدبي، كما أن مراجعة الكاتب لما كتبه تنطوي على إقرار منه
بإمكانية أن يخطئ عند الكتابة بلغته الأم، مما يستلزم منه المراجعة
والتدقيق، وهو ما لم يكن قد تحقق تماماً في ظل الفكر اللغوي
القديم، الذي يدين "للحن" في اللغة لعامة الناس، إدانة تصل لدرجة
التحريم عند أهل الفكر والكتابة والإبداع. فضلاً عن أن فعل
المراجعة للمكتوب من قبل القارئ يعد درجة من درجات تحقيق
الكتاب، تتطلب الرجوع لأكثر من نسخة وتحديد النسخ التي دخلها
التحريف والتزييف، وهو توثيق مضمّن لم يعرفه القارئ العربي وقتئذٍ
لسببين: أن بذل هذا المجهود يوجه فقط لأحاديث الرسول، فكان

الإسناد بمثابة جهد توثيقي عظيم قامت به العقلية الشفاهية، يأتى بعد ذلك بمراحل، الحرص على الوثوق من الشعر الجاهلى، وذلك لما للماضى من أفضلية على المعاصر فى الإبداع عند العقلية الشفاهية، أما أن يطالب الجاحظ هذا القارئ ببذل هذا المجهود لمكتوب ليس له ما للأحاديث النبوية من قداسة، وليس له ما للشعر الجاهلى من وضعية النموذج الجمالى واللغوى، فهذا مستبعدٌ حدوثه. أما السبب الثانى فهو ما يتعلق بمفهوم "التأليف" فى هذه المرحلة، والذي لم يكن يعنى أى معنى من معانى حقوق الملكية الفكرية للفرد، فالمرويات الشفاهية والأخبار حقٌ مشاعٌ للجميع دون حاجة لأى إشارة للمصدر.

إذن يصعب القول إنه قد تشكلت رؤية كتابية للوجود فى الثقافة العربية على الأقل حتى القرن الخامس الهجرى، وهذا ما يؤكد د. عبد الله إبراهيم، فالمقصود بالرؤية الكتابية للوجود فى الثقافة العربية - الإسلامية أن "الكون علامة ركنائها القلم واللوح المحفوظ، وأن ديمومة الوجود مقترنة بفعل الكتابة وأنه لا يكتسب صيرورته من كونه واقعا، إنما من كونه نتاجا كتابيا أوجده الخطاب الذى لا يمثل فى حقيقة الأمر سوى ذاته، إذ هو لا يحيل إلى غيره ..."^(٢٥)، لكن على الرغم من وجود هذه الرؤية على مستوى القرآن الكريم والحديث، والتأويلات التى قدمها المفسرون تأكيداً لوجود هذه الرؤية^(٢٦) فإنها لم تكن فاعلة فى العقلية العربية وقتئذٍ على مستوى رؤية العالم إلا فى نطاق محدود يمكن أن نعتبره نطاقاً نخبويًا، اكتسب نخبويته من اختلاف نظرته للكتابة ومن تعامله معها، عن

النظرة التى تدعمها الرؤية الشفاهية للعالم فى مرحلة التعايش المنطوى على صراع بين الشفاهية والكتابية؛ حيث لا ينظر للكتابة إلا على أنها وسيلة لتدوين الألفاظ ولم ينظر إليها أبداً على أنها كيانٌ خاصٌ يحيل على معنى خاص به، ولهذا ألحقت بالكلام، وحددت وظيفتها فى تقييد المنطوق وبذلك لم تدل على ذاتها، بل على غيرها^(٢٧).

بطبيعة الحال سوف تكون العلاقة بعد رسوخ السيادة المضادة للكتابة الممكن طباعتها أو بالأحرى الكتابة من أجل الطباعة هى شكلٌ آخر من أشكال المنازعة؛ إذ تتبدل المواقع ويبحث نمط التأليف الشفاهى عن مشروعية له، واستقلالية عن معايير التقييم الكتابى وفى مقدمتها مفهوم "الأدبية". خاصة أن انتشار الكتابة فضلاً عن الطباعة حول التأليف الشفاهى إلى "أدب شعبي".

لقد قطعت تلك القراءة لتاريخ العلاقات بين الشفاهية والكتابية فى الثقافة العربية الطريق على الباحث أن يركن إلى اختزال ما أكدته من التنوع والتعدد فى تعريف لن يكون بآى حالٍ من الأحوال جامعاً مانعاً.

وأخيراً، فإن أقصى ما يمكننا قوله إذا ما أردنا التعرف على مفهومى "الشفاهية والكتابية" هو أننا بصدد حالةٍ من حالات التأليف الشفاهى والأداء الشفاهى، هى حالة الشاعر فتحى سليمان، وهو يعرف الكتابة والقراءة، وإن كان لم يلتحق بمدرسة بعد مرحلة "الكتاب" فى قريته، كما أنه كان يعيش فى مجتمع للكتابة فيه دور، وللطباعة عليه أثر، وللوسيط السمعى فيه انتشار، ولم يقم بالتسجيل

فى مكان مغلق، وإنما فى اتصال حى مع الجمهور.

من المؤكد أن استبعاد المفهوم الشائع للقطيعة عن تاريخ العلاقات بين الشفاهية والكتابية، والتأكيد على تبدل المواقع فى إطار علاقة مناوشة، ثم منازعة، يطرح على هذه الدراسة سؤالين:

- هل تجربة رواية "مراعى القتل" إعادة طرح لسؤال التوحيدي القديم حول العلاقة بين نمطى التأليف الشفاهى والكتابى، بعد تبدل مواقع طرفى العلاقة فى ظل السيادة المضادة للكتابة / الطباعة؟

- كيف تشكل الشفاهية الثانوية ممثلة فى شرائط فتحي سليمان صورة البطل حامل قيم العالم القديم فنيا، وكيف تشكل الكتابية ممثلة هنا فى تجربة رواية "مراعى القتل" صورة البطل نفسه فنيا؟

الفصل الأول

فرضية هذا الفصل هي أن ثمة صلة بين موقع الراوى بوصفه تقنية سردية تختلف من نمط تأليف شفاهى إلى نمط تأليف كتابى، وبين صورة البطل بوصفها أحد الملامح المائزة بين السيرة والرواية. ولاختلاف صورة البطل بين السيرة والرواية تفسيرات عدة من منظورات مختلفة، منها: الاجتماعى والتاريخى وربما الأنثروبولوجى. والبحث عن صلة بين اختلاف صورة البطل فى السيرة والرواية بربطها بتقنية سردية اختلفت أشكالها فى أنماط التأليف، لا يتعارض مع جوانب التفسير الأخرى، بل يدعمها بمنظوره هذا، من منطلق أن التقنية السردية هي فى حد ذاتها رؤية للعالم.

إن الفارق الأساس بين السرد الشفاهى والسرد الكتابى أن الأول يتم عبر اتصال حى يحضر فيه الراوى (المؤدى) فى مواجهة

الجمهور، أما الثانى فيتم عبر وسيط فصل بين طرفى السرد، مما أجبر المؤلف على اصطناع الاتصال. حيث يشتمل السرد الشفاهى التراثى بلاغيا على الراوى وقصته والروى له الضمنى. ويشتمل السرد الكتابى غير التراثى بلاغيا على محاكاة أو تمثيل الراوى وقصته والروى له الضمنى^(٢٨) ففتحى سليمان يواجه جمهوره؛ ومن ثم فهو يهدف لدعم حضوره سردا وغناء وحركة وإيماء ويبادله الجمهور الحضور تصفيقا وتشويشا وطلبا بتكرار مقطع غنائى واعتراضا على حدث يرويه. ومن ثم فلا يمكن أن تكون المكونات الثلاثة فى عملية السرد الشفاهى إلا حاضرة حضورا لا شبهة لتغيب فيه. والملاحظ أن فتحى سليمان يشترك مع الجمهور فى وجود مسافة تفصلهما عن الروى، ففتحى سليمان يروى أحداثا يقتصر دوره فيها على كونه "راويا لها" فحسب، وكذلك "الروى له" (الجمهور) يستمع إلى أحداث لا تنتمى إلى عصره، فدوره التلقى فحسب. وفتحى سليمان راوٍ وليس مؤلفا.

ومجهولية مؤلف السيرة الهلالية لا تعنى أن نخلط بين مصطلحي "المؤلف" و"الراوى" تحت تأثير سطوة مفاهيم مؤسسة الكتابة، وإنما تعنى ضرورة التفرقة بين مفهوم "المؤلف" فى السرد الكتابى، والكيفية التى تم بها تأليف سيرة بنى هلال. ورغم أنه لم يتم حتى الآن حسم مسألة تأليف السير الشعبية بين الباحثين؛ إذ راح فريق يبحث عن مؤلف لكل سيرة اعتنى بدراستها سواء فى كتب التراث أو استنادا لتحليل للسيرة يدعم مقولته الموجهة منذ البدء للتحليل، وفريق استبعد إمكانية الحديث عن "مؤلف" للسيرة كتب هذا النتاج

السردى من منطلق مخيلته الفردانية، فإنها تميل إلى القول باختلاف مفهوم التأليف بين الشفاهية والكتابية؛ ليكون تأليف السيرة تأليفاً جمعياً، بدأ بوضع حلقة من حلقات السيرة، ثم ساهم مؤلفون عديدون بإضافة حلقات أخرى حتى أصبحت تأليفاً ضخماً^(٢٩) ومن ثم، فإن راوى السرد الشفاهى ذو خصوصية، من حيث كونه "رواية خارجياً" وبهذا انتفت آية إمكانية للحديث عن وجود مسافة فاصلة بين المؤلف والراوى، ولم يعد أمام الجمهور سوى الاعتماد على هذا الراوى فى الحكم على شخصيات وأحداث المروى؛ ومن ثم يشارك الجمهور الراوى معرفته وقيمه^(٣٠).

وهذا هو الهدف الذى يود أن يحققه راوى السرد الشفاهى، وكذلك مؤلف السرد الكتابى، وإذا كانت الشفاهية فرضت على مكونات السرد الانفصال فإنها فى نفس الوقت أتاحت لعملية السرد وسائل تساعد على تحقيق هذا الهدف منها؛ الوجود الفيزيقي للراوى ومهابهته وسيرته بين الجمهور، وكذلك انحرافه اللغوى عن لغة الاتصال النفعى، وحركات جسده وإيماءاته، وفرقته الموسيقية، فضلاً عن سرده لقصص مروى من قبل يعرفه الجمهور جيداً، كلها عوامل توفرت للراوى الشفاهى (فتحى سليمان) ليحقق قدراً عالياً من المصادقية فى نفوس مستمعيه؛ ومن ثم ليحقق سرده قدراً عالياً من الإيهام بالواقع، وإن كان من أبعد القصص عن الواقع.

أما فتحى إمبابى حين كتب "مراعى القتل" فقد كان فى عزلة عن قارنه /المكتوب له، يفرضها منطق الكتابة، وكان فى نفس الوقت وثيق الصلة بالمروى /الرواية؛ لحضوره فيها أيديولوجيا، وهو ما

يفرضه منطق الكتابة كذلك، وهو يهدف بفعل الكتابة أن يجعل المكتوب له /القارئ يتبنى أحكامه على الأحداث والشخصيات، ويكون مصدره الذى يستقى منه المعرفة والقيم. لكن ما يعوقه عن تحقيق هذا الهدف أنه جزء من المروى، ومن ثم ذو مصلحة من فعل الكتابة، مما يجعله موضع شك إلى حين، ومن ثم على فتحي إمبابي أن يتحصل على قدر عالٍ من الموضوعية، كافٍ لتحقيق هدفه من كتابة الرواية، والحصول على هذا القدر من الموضوعية فى السرد الكتابي "الروائي" يكون بالتحايل على ما يفرضه منطق الكتابة من انفصال بينه وبين القارئ، ومن تورطٍ فى المروى، فيكون التحايل بإقامة جسر للاتصال بالقارئ، هذا الجسر هو الراوى، الذى يحمله فى نفس الوقت مسئولية التورط فى المروى. فيتصل الراوى بالمروى، ويتصل المؤلف بالمكتوب له/ القارئ، وينعم المؤلف بالحضور عبر حضور الراوى، أو بالأحرى عبر تغييره هو ذاته تغييراً متعمداً، بل "يتخفى الراوى وراء "ضمير" يحيل إلى شخص مجهول، لا يعلن عن حضوره، ويتجنب الإشارة إلى مروى له، نى ملامح متعينة، وبذلك تنعدم، أو تكاد، الخصائص التى كانت لصيقة بالسرد الشفاهية"^(٣١).

وهذه الحيلة الكتابية فى تمثيل السرد الشفاهي أنشأت المسافة بين المؤلف والراوى، فى السرد الكتابي، ووجود هذه المسافة لازمه عددٌ من العلاقات بين المؤلف والراوى ليست بالضرورة علاقة وفاق ومساعدة، وإنما كانت فى بعض الأوقات علاقة صراع من أجل الاستحواذ على سلطة توجيه السرد. ومما يزيد من صعوبة مهمة

الكاتب مقارنة بالراوي الشفاهي، أن فعل الكتابة ينزع إلى الفردانية، ومن ثم فهو ينزع إلى الإقناع بروية فردية محضة تجاه العالم، بينما فعل الشفاهية ينزع إلى تأكيد التصور الجمعي؛ ومن ثم فالراوي الشفاهي يعكس رؤية جمعية تجاه العالم.^(٣٢)

إن راوي السرد الشفاهي يلعب دورا ذا أهمية قصوى في السرد الشفاهي. وهذه الأهمية جعلته دائما موضع اهتمام الدارسين، وقد تبين أنه مفهوم ليس على ذلك النحو الذي يظهره من البساطة، حين نظن أنه ذلك الشخص الذي يشار إليه بالبنان لنعرفه بأنه "راوي السرد الشفاهي". فثمة أنواع من رواة السرد الشفاهي تصعب المرافقة بينها في كل الأحوال، فعبد الرحمن الأبنودي يفرق بين الشاعر الشعبي والراوي تفرقة يتجلى فيها الموروث الثقافي العربي ذي النظرة التراتبية للأنواع الأدبية، "الشاعر الشعبي هو المسؤول الأول والآخر عن هذه الملحة في حياتها واستمرارها... أما الراوي فهو الرجل المحب للسيرة الهلالية وهو لا يملك موهبة الشاعر ولا قدرته على تحمل المسؤولية"^(٣٣). وبين الشعراء هناك اختلافات تجعل منهم حسب - الأبنودي - طبقات، ومن هذه الاختلافات: اختلافهم في القدرة على إضفاء خصوصية على روايتهم، فضلا عن الاختلاف في القدرة على الارتجال والإقناع.

أما فئة الرواة فتضم ثلاثة أنواع (المغنى الشعبي - المضروبون بالسيرة - الحفظة)^(٣٤).

وثمة تفرقة أخرى بين الرواة (الشفاهيين)؛ إذ يقسم د. محمد رجب النجار الرواة من حيث صلتهم بالكتاب إلى نوعين: "نوع يقرأ

من كتاب، وآخر يعتمد على السرد من الذاكرة. أما من حيث ثنائية (شعر/نثر)، فالرواة عنده نوعان "محدث وشاعر". أما المحدث فيستعين بأساليب موسقة (بالمحسنات اللفظية) لتحقيق نوع من القراءة الموقّعة، بمصاحبة آلة موسيقية كالربابة أو غيرها، أما الشاعر فيعمد إلى الغناء مباشرة، يعينه في ذلك محفوظه الشعري والألحان الموسيقية المصاحبة^(٣٥).

ونلاحظ في تفرقة الأبنودي بين الشعراء والرواة الاحتكام إلى معيار إبداع الشعر، وهذا ليس شرطاً من شروط الرواية، كما أنه لا يسقط عن الشاعر صفة الراوى حسب ما ذهب د. محمد أحمد عمران^(٣٦). كما نلاحظ في تفرقة د. النجار الأولى أن الراوى الذى يقرأ من كتاب يخرج من دائرة الرواية الشفاهية ليقع فى منطقة حدودية بين الشفاهية والكتابية. أما فى تفرقة الثانية بين المحدث والشاعر فغير واضح المعيار الذى يحتكم إليه فى تحديد من المحدث، ومن الشاعر، فكلاهما يستعين بالموسيقى الداخلية والخارجية. وبالتالي لا نرى ما يمنع وفق هذه التفرقة أن يكون الشاعر محدثاً، والمحدث شاعراً، إذا كان فى حديثه محفوظ شعري.

إن صعوبة تصنيف أنواع رواة السرد الشفاهى هى مظهر من مظاهر صعوبة فهم العقلية الكتابية "للأدب الشفاهى" إلا باعتباره صورة من صور "الأدب الكتابى". فتثنائية (شعر/نثر) عندما تطبق بشكل استعارى من مؤسسة الكتابة يصعب أن تكون مفسرة بالفعل لواقع الظاهرة الشفاهية. وهذا ما يؤكد مدخل بعيد عن سطوة نظام أجناس المؤسسة الكتابية وهو المدخل الموسيقى. فالتناول الموسيقى

لطرق أداء السيرة يتجاوز هذه الاختلافات ولا ينظر إلى هذا التقسيم (شاعر / راوى) إلا بوصفه يضم المؤدين الذين "يغنون" السيرة (شعراء كانوا أو رواة)^(٢٧). ومزية هذا الرأى أنه نتج عن تناول محايث للظاهرة الشفاهية، ساعده على قبول مرادفة جمهور السيرة وكذلك مبدعيها بين "الشاعر" و"الراوى"، وبين "القصة" و"الديوان/ القصيدة".

ولعل التفرقة الواجب ذكرها هنا، هى تلك التفرقة الشائعة بين الراوى المحترف وغير المحترف: نظرا لما كان للراوى المحترف من أثر على وحدة السيرة. وهو ما انتبه إليه د. عبد الحميد يونس مبكرا، حين أوضح أن هناك ثلاث خصائص اكتسبتها السيرة بفضل "المنشد المحترف"، وهذه الخصائص الثلاث هى:

١- تقوية الغنائية بالإنشاد المصاحب للموسيقى.

٢- استقرار السيرة على صورة معينة واضحة القسمات مرتبة الأجزاء فى سياق متتابع.

٣- الاقتراب بالسيرة إلى الأداء التمثيلى.^(٢٨)

إن ما يمكن حسمه بالنسبة لفتحى سليمان أنه راو محترف، متجاوزين تلك الثنائية الكتابية (شعر / نثر) أو (شاعر / راوى)، بوصفها خلافا نظريا إلى واقع علاقة الغناء بالرؤى عند الراوى الشاعر المحترف (فتحى سليمان).

كما يمكن القول بأن فتحى سليمان ذو انتماء مزدوج، فهو منشد يتواصل مع جمهور حقيقى، وهو راو يمكنه أن يتدخل فى السرد من خلال قيامه بعملية تنسيق وحداته الحكائية مثلا، ويمكنه كذلك ألا

يتدخل فى السرد من خلال قيامه بالوصف المحايد لحدث من الأحداث، لكنه فى كل تلك الأحوال لا يحمل توجهها فردانيا يريد أن يوظف وضعيته كمنشد راوٍ ليحله محل الرؤية الجمعية، بل على العكس إنه يدعم تلك الرؤية الجمعية بوصفها القاسم المشترك بينه وبين جمهوره.

ونود هنا الإشارة إلى أن كون السرد الشفاهى يتم فى إطار عملية سردية حقيقية، وأن السرد الكتابى يتم فى إطار عملية تمثُّل له، قد استتبع اختلافا فى أنواع الرواة فى السرد الكتابى عما رأيناه من أنواع فى السرد الشفاهى.

إذ عرفت الرواية بوصفها نوعا أدبيا ينتمى لمؤسسة الكتابة أربعة خيارات فنية للموقع الذى يرى منه الراوى عالم قصه. وهذه الخيارات هى: (٣٩)

١- راو غير حاضر يرى عالم القص من خارجه.

٢- راو غير حاضر يرى عالم القص من داخله.

٣- راو حاضر يرى عالم القص من داخله.

٤- راو حاضر يرى عالم القص من خارجه.

ونلاحظ وجود ثنائيتين يتم على أساسهما تصنيف الرواة فى السرد الكتابى 'الروائى' وهما: ثنائية 'الداخل / الخارج'، وثنائية 'إعلان الحضور / التخفى'.

ويبدو أن هاتين الثنائيتين كانتا تضمران شيئا من المفاضلة بين أصناف الرواة، وقد أعلنت مؤسسة الكتابة عن هذا المنحى التفضيلى بين هذه الخيارات الفنية الأربعة. فقد أكد وين بوث على سبيل المثال

على اقتناع كثير من الكتاب والنقاد منذ عهد فلوبير بأن طرق السرد "الموضوعية" أو "اللاذاتية" أو المسرحية من الطبيعي أن تكون أرقى من أية طريقة تسمح بظهور الكاتب المباشر، أو من ينوب عنه على مسرح الأحداث في بعض الأحيان^(٤٠).

إذ الملاحظ أن الموضوعية هدف يتحقق بإخفاء الراوى، وتعد د. سيزا قاسم تبني مؤسسة الكتابة لهذا الموقف الجمالى الساعى إلى نفى شخصية الراوى وعدم ظهوره فى العمل الأدبى نقطة تحول هامة وجوهرية طرأت على بنية التوصيل القصصى؛ لأنه أدى إلى ظهور بواكير التقنيات التى قامت عليها الرواية الحديثة^(٤١).

ونفس الملاحظة يؤكدها ولغ غانغ كايزير، حيث لاحظ أن ثمة تضيقاً من المؤسسة الكتابية على حضور السارد بدأ بمحاصرة معرفته الكلية، ووصل إلى محاولة إقصائه من الرواية. لكنه لاحظ أن هذا الموقف لا جدة فيه، وربما يؤثر سلباً على تطور الرواية؛ لأنه "يترتب عنه تجريد الرواية من خاصيتها الجد أساسية، ومن ثم، لن تستطيع الإخصاب أبداً. كانت محاولة حذف السارد هذه قد تمت فى القرن ١٨، ففى تاريخ الرواية كما فى غيرها لا جديد هناك^(٤٢).

ولا نهدف من هذه الملاحظات تأكيد أو نفى صحة المنحى التفضيلى بين أنواع الرواة حسب مؤسسة الكتابة، وإنما نكتفى فقط بالتأكيد على وجود هذا المنحى الذى جعل من الخيار الرابع من الخيارات الفنية لأنواع الرواة الخيار الأفضل، أو بالأحرى الخيار الأقدر على تحقيق الموضوعية، ومن ثم إيهام القارئ بأن ما يروى حقيقى أو واقعى، وهذا الخيار هو "راو حاضر يرى عالم القص من

خارجة.

ونحترز من الفصل الحاد بين هذه الخيارات الأربعة استنادا لنظرة تاريخية ضيقة تجعل منها القديم والجديد، أو لنظرة نوعية تجعل منها ما هو خيار ملحمي، وما هو خيار روائي؛ لأننا لا نرى لهذا الفصل بين أنواع الرواة مجالا إلا المجال النظري؛ إذ يستعين العمل الأدبي الواحد بأكثر من خيار من هذه الخيارات الفنية، لكن هذا لا يمنع وجود خيار مهيم في العمل الأدبي. كما لا يمنع وجود خيار مهيم في فترة تاريخية معينة أو نوع أدبي معين. غير أننا نميل إلى النظر إلى هذه الخيارات من منطلق أنها صور تمثل السرد الكتابي للسرد الشفاهي من أجل تحقيق الهدف المشترك من عملية السرد في كل من الشفاهية والكتابية وهو حصول من يقوم بالسرد على مصداقية ممن يتلقاه. وأن صور التمثل هذه بدأت أكثر قربا من وضعية الراوي في السرد الشفاهي وأقل قدرة منه في تحقيق تلك المصداقية، ويمثلها الخيار الأول: "راو غير حاضر يرى عالم القص من خارجة"، ووصلت إلى صورة أكثر اختلافا عن وضعية الراوي في السرد الشفاهي، وتوازيه في القدرة على تحقيق المصداقية، ويمثلها الخيار الرابع: "راو حاضر يرى عالم القص من خارجة".

وبناء على هذا، يمكن تفسير اختلاف صورة البطل في رواية "مراعى القتل" عنها في "سيرة بنى هلال" عند فتحي سليمان بالاستناد إلى علاقتين:

- علاقة المؤلف والراوي من حيث وجودها وشكلها إن وجدت.

- علاقة الراوي بالشخصيات.

والاهتمام بصورة البطل هنا يرجع إلى أن اختيار البطل... يحدد منذ البداية المستوى العام للشكل كما يحدد الخاصية الاستقبالية لهذه الأداة التشكيلية أو تلك^(٤٣) ومن هذا المنطلق يتم النظر إلى البطل باعتباره أحد العناصر الرئيسية، التي يشار إليها عند التفرقة بين أنواع السرد الشفاهي (الملحمة - السيرة)، وأنواع السرد الكتابي (وبخاصة الرواية)، فضلا عن أن الربط بين موقع الراوي وصورة البطل قد طرحه على الباحث كل من رواية "مراعى القتل" و"سيرة بنى هلال".

ويبدو أن مصطلح "البطل" Hero وإن كان مألوفاً في مجال الأدب الشعبي، فإنه يفتقر لبريق مصطلحات مجال النقد الأدبي وخاصة علم السرد؛ ومن ثم نعود إلى الشكلايين الروس ومن بعدهم ميخائيل باختين لتحديد الكيفية التي سنعالج بها هذا الربط بين موقع الراوي وصورة البطل في سرد شفاهي "الهلالية" وسرد كتابي "مراعى القتل".

لاحظ الشكلايون الروس مبكراً أن أية علاقة انفعالية تجاه البطل إنما تنبعث من العمل الأدبي ذاته. "فالعلاقة الانفعالية بالبطل ناتجة عن البناء الجمالي للعمل الأدبي ولا تتطابق ضرورة والقاعدة التقليدية للأخلاق أو الحياة الاجتماعية إلا في الأشكال البدائية إن البطل يترتب عن تحويل المادة إلى مبنى "subject"^(٤٤)

وإذا ما تجاوزنا وصف مؤسسة الكتابة لشكل من أشكال السرد (الشفاهي) بأنه بدائي، فإننا نؤكد على ضرورة توافق البناء الجمالي للبطل في السرد الشفاهي مع القاعدة الأخلاقية لمجتمع

المستمعين. ويبدو أن الاختلاف بين البطل في السرد الشفاهي والبطل في السرد الكتابي ليس قاصرا على موافقة أو مخالفة القاعدة الأخلاقية للمجتمع، وإنما ثمة اختلاف أهم، وهو الاختلاف في كيفية تشكيل كل منهما جماليا.

لقد اهتم باختين بمفهوم "صورة البطل"، ومنه نعرف أن الكشف عن صورة البطل إنما يتم بمعرفة ما الذى يكونه العالم بالنسبة للبطل، وما الذى يكونه البطل بالنسبة لنفسه ذاتها؛ أى الكشف عن المحصلة النهائية لوعيه بالعالم ووعيه بذاته.^(٤٥)

إن المدخل إلى الكشف عن صورة البطل "أبى زيد الهلالي" عند فتحى سليمان، وصورة البطل "عبد الله عبد الجليل" عند فتحى إمبابى فى "مراعى القتل"، هو ملاحظة حرص فتحى إمبابى على الموضوعية فى تصوير البطل، بينما لا يحرص فتحى سليمان عليها. كما أن فتحى إمبابى يقص كل بنية روايته مع البطل، بينما يقيم فتحى سليمان السيرة حول البطل، وهذان دربان للتشكيل الجمالى يفضيان إلى صورتين مختلفتين للبطل.

نلاحظ بداية أن عناوين شرائط الشاعر فتحى سليمان هى عبارة عن أسماء شخصيات تدور حولها أحداث الشريط إذ نجد:

- شما وسرحان/ - خضرة الشريفة/ - بنات الاشراف/ -
عزيزة ويونس/ - الصعب/ - قلة الندى/ - بدر الصباح/ - ناعسة
/ - الزناتى خليفة/ - رزق وحسنة/ - بدلة بنت النعمان/ - عين
الحياة.

أما الملاحظة الثانية على أغلفة الشرائط فهى اسم (فتحى

سليمان) مسبقاً دائماً بلفظ (الشاعر). والشاعر إذ يقدم نفسه لجمهور الكاسيت بهذه الصفة فإنه يقدم نفسه أيضاً بزيه الدينى الأزهرى، فلا نرى على كل أغلفة الشرائط إلا صورتين، وهما صورتان له بالزى الدينى الأزهرى. ولا فارق يذكر بين الشكل البصرى لأغلفة السيرة الهلالية وما قدمه من شرائط إنشاد دينى^(٤٦) وهى: (مولد الهدى- مديح الكوثر - الجمجمة).

ومن هذه الملاحظات الأولية يمكن أن نشير إلى أن كون فتحي سليمان حريصاً على زيه الدينى فى حفلاته يمثل عنصراً رئيسياً من عناصر علاقة فتحي سليمان شاعر السيرة الهلالية بجمهوره، كما ينبئ بوجود أثر لذلك على روايته للسيرة الهلالية، وهذا وذاك وثيق الصلة بـ "صورة البطل" / "أبو زيد الهلالي": الغائب عن عناوين أغلفة الشرائط.

فى إطار هذه العلاقة يحرص الشاعر / الراوى ألا يكون متطفلاً على الجمهور غير مرغوب فى سرده، بل يحرص على أن يستجدى الجمهور منه السرد / الغناء، ومن ثم يعلن الشاعر استجابته لرغبة الجمهور (خاصة الأعيان) فى تحديد موضوع سرد الليلة.

والقصة اللي طلبوها

وحضرة العمدة وبعض الناس وأهالى البلد طلبوها

قصة بنات الأشراف

من دواوين الهلالية

(بنات الأشراف الشريط الأول - وجه ١)

وقد يحدد الشاعر لنفسه مسبقاً دون إعلان عن رغبة الجمهور

ما سيقوم بحكيه من السيرة الهلالية، محتفظا لنفسه كذلك باعتزاز
الشاعر مستخدما ضمير العظمة:

نتحدث إليكم فى هذا الحقل الساهر
من قصائد الشعر والأناشيد.
(اقعدى يا شاطرة اقعدى يا)..

من قصة بنى هلال
وبعدها قال الراوى يا سادة يا كرام
كانوا بنى هلال عرب عربة
أصحاب الركيذ والحربة

(عزيزة ويونس الشريط الأول - وجه ١)

أما أن يرفض الشاعر الاستجابة لطلب من بعض الجمهور،
ليقدم لهم ما يريد هو تقديمه /تسجيله، فذلك من طبيعة علاقة الراوى
المحترف بالجمهور، ربما لارتباطه بخطة تسجيل محددة سلفا مع
شركة الكاسيت، مما ينتج عنه نوع من سيطرة الراوى على خط سير
السرد ورغبته فى أن يكون على الصورة التى أعدها مسبقا فى
ذهنه، مما ينعكس على القول بعفوية السرد أو ارتجال الشاعر، إذ
تضعه فى إطار مخطط سلفا.

لو كنت زبى - لو كنت زبى لو كنت زبى
كاووك الوجنتين والخال
لتسهر الليل لتسهر وتعذرني
وتعذرني وتعذرني على حالى
ده أنا بقيت من غرامك كل يوم فى حال

جمهور: (.....)

دعنا من قصة شما ونحدث على ما فعل الأمير بركات

فى أرض الملك الزحلان

(خضرة الشريفة الشريط الرابع - الوجه الأول)

فهذا الموقف من الشاعر جاء فى سياق طلب الجمهور من الشاعر بالتخلى عن برنامجه السردى المعد سلفا ليشرع فى آخر، فقد بدأ الشاعر فى سرد قصة خضرة الشريفة ولم تنته، وطلب الجمهور ليس ناتجا عن عدم رغبة فى الاستماع لما شرع فيه الشاعر وهى قصة (خضرة الشريفة)، بقدر ما يمكن أن يوحى هذا الطلب بحدوث انقطاع فى سرد قصة (خضرة الشريفة)، وبالتالي توهم الجمهور أن الشاعر سوف يشرع فى قصة جديدة يحق لهم اختيارها، خاصة إذا لاحظنا أن الشاعر لا يطور الأحداث بشكل يجعل من الجمهور جمهور قص متشوق لمعرفة تطورات الحدث، وإنما كان يتكى على الحدث الواحد ليغنى، وبالتالي يمكن أن يُنسى طول الغناء والاستغراق فى تلقيه الحدث نفسه، مما يجعل من الجمهور جمهور "غناء". ولعل ما يؤكد هذا التصور أن طلب الجمهور بالاستماع لقصة أخرى (شما وسرحان) كان دافعا للشاعر لأن ينتقل من الغناء إلى القص.

وإذا كنا قد رأينا أن العلاقة التفاعلية بين الشاعر والجمهور قد أثرت فى شكل السرد بالتحول من الغناء إلى القص، فما هذا إلا استثناء، أما القاعدة فهى أن يطلب الجمهور من الشاعر أن يكرر الغناء.

كلام مضى وراح ومنى انطلب تانى

طلب الحبايب على راسى وعيونى

الجمهور: (.....)

عندى من الورد بستان ورد يطرح ورد

يشرب ماء الورد لجل الورد يطرح ورد

الله - إيه يا حاج ده

(خضرة الشريفة الشريط الأول- وجه ٢)

وقد يصل طرب الجمهور بالأغنية نتيجة ملامستها لحالته كعاشق إلى درجة تجاوز مجرد الطلب بالكلام من الشاعر بأن يكرر الأغنية، إلى التحايل لإجبار الشاعر على تكرار الأغنية؛ إذ يجد أحد أفراد الجمهور حالته متجسدة فى تغنى الشاعر بضرورة الوصال مع حبيب، حتى وإن كان على الحصى، كناية عن الفقر، وكان الشاعر قد اتكأ على حوار بين عزيزة وجاريتها مى، ليتواصل الشاعر مع العاشقين من الجمهور، فيطمع أحدهم فى المزيد من التغنى بالعشق، فيتحايل حين يلاحظ أن الشاعر يكرر الغناء إذا ما شعر بوجود اضطراب خفيف فى مكبر الصوت "الميكروفون"، فيعمل على أن يتحكم هو فى إحداث هذا الاضطراب "الخروشة"، فيلاحظ الشاعر ذلك، فيساوم العاشق الشاعر ويرد الشاعر عليه حيلته:

- عزيزة ما تعلمش بأن يونس حضر

طيب وإيه رأيك يا خال إحنا جعنا من طول السفر

قال له اصبر قليلا بعد العسر تيسير

مادام فى مدة الإنسان تأخير

قال له الصبر مش ع الجوع

تانى أحسن أظهاك تخروش تانى

(طب صلح المكنة لاحسن أرجع ف اللى قلت)

قال أبو زيد يا ابنى إصبر قليلا

(عزيزة ويونس الشريط الثانى - الوجه ١)

وطبيعة الغناء عند فتحى سليمان توضح بعض ملامح هذا النمط من التأليف الشفاهى، فثمة عدد محدود من الأغانى التى قام فتحى سليمان بتأليفها بغرض توظيفها فى القص، بحيث تصلح الأغنية الواحدة لكل المواقف المشابهة؛ فثمة أغنية فى الشكوى من عدم الوصال، وثانية فى وصف جمال المحبوب، وثالثة فى نعيم الوصال مع المحبوب، ورابعة فى الحث على الصبر، وخامسة فى الوعظ الدينى، وسادسة فى الإرشاد الاجتماعى..إلخ.

وإذا كان توظيف الأغنية الواحدة فى السياقات المتشابهة ملمحاً من ملامح التأليف الشفاهى، فإن نص الأغنية يؤكد أنه نتاج تأليف كتابى، لدرجة أننا نجد عدداً من الأغانى لدى فتحى سليمان ليست مجرد تأليف باللغة، وإنما أيضاً تأليف فى اللغة؛ أى إن اللغة المكتوبة أصبحت عنده موضوعاً للتفكير والتأليف فيها.

يا حبيبى

يا حبيبى

خدنى معاك

يا حبيبى خدنى معاك معاك عين به دال

يا حبيبى خدنى معاك عين به دال

خاطري أنول مقصدي بس الزمان بهدال
ربك جعلك على الخدين واو ريه دال

الفم خاتم ذهب

الفم خاتم ذهب

الفم خاتم ذهب

والريق شين هه دال

يا حبيبي أنستنا

يا حبيبي أنستنا

أنستنا يا قمر لما هليت

ساعة مجيئك هنا عين يه دال

(عزيزة ويونس الشريط الرابع - وجه ٢)

والحقيقة أن التأليف في اللغة ليس دائما لمجرد الغناء الذي يعد سردا ساكنا لا يتجاوز لحظة الغناء، وإنما يمكن أن نجده دافعا بحركة السرد إلى الأمام، حتى إنه لا يمكننا تخيل الكيفية التي كان يمكن أن يكون عليها السرد في قصة ما بدون هذا النمط من الغناء، الذي اعتمد على التأليف في اللغة، ففي قصة "بنات الأشراف" عندما يتمكن أبو زيد من الوصول إلى حارة زواوا؛ حيث بنات الأشراف أسيرات، ويخبر "ورد" زوجة جبر القريشي من الشباك بأن زوجها بخير، لكن أخاها "قاسم" قد مات، تشق ورد ثيابها فيظهر له نهذاها منقوشا بينهما اسم زوجها "جبر"، فيكون وصفه لهذا المكتوب دليلا دامغا على كونه استطاع الوصول إلى بنات الأشراف، لكنهن اللاني رفضن الهرب سرا، واشترطن الخروج من الأسر على الهوداج،

شقت ثياب العز من كل جانب

بان تحتها النهود وسطرين م الوشم

دقه خطابية ودقه عجائب

جمهور: (.....)

قرا الكتابة يومها الهلالي سلامه

قعد يفسرها والقلب دايب

الأوله الجيم نطقت بحرفها

البه تتبعها والره تجاوب

جبر ضى عيني وقاسم حاجبي

وما يزين العين غير الحواجب

جمهور: (.....)

(بنات الأشراف الشريط الأول، وجه ٢)

وأهمية هذا الوصف للمكتوب بين النهدين أنه يثير حفيظة جبر القريشي غيرة على عرضه الذي ينتهك أبو زيد حرمة بالوصف، فيوجه سهام النقض إلى أعلى ما لدى البطل وهو بطولته فينفى جبر عنه ذلك من منطلق أنه عبد قضى عمره يجرى وراء النسوان، وذلك معارضةً لرؤية رئيسة يقدمها الملك حسن بن سرحان، وكان يمكن لهذين الصوتين أن يتطورا سرديا إذا ما تم تأجيج الصراع بينهما، ولكن الشاعر ألغى الصراع بينهما بإقامة التلفيق بينهما، أو بالانتصار السريع لأحدهما وهو السائد، كما أن العلاقة التفاعلية بين الشاعر والجمهور لا تسمح بتطوير مثل هذا الصراع بين الصوتين لإنتاج تعدد في الأصوات ينعم كل صوت منهما

بالاستقلالية عن صوت الشاعر/ الجمهور؛ حيث نجد أحد أفراد الجمهور يقطع السرد بالدخول في حوار مع الشاعر يدفعه إلى ترك الصوتين في حالة تجاوز، تمت أية إمكانية لتطوير صوت جبر القريشي لينا هض صوت الشاعر/ الجمهور حول البطل أبو زيد؛ إذ يلجأ الشاعر إلى الغناء عقب تدخل أحد أفراد الجمهور؛ وذلك لينقذ نفسه بمحفوظه الغنائي، بعد أن أفقده هذا الشخص التركيز في السرد؛ لأنه تركه في حالة غضب من التدخل غير المرغوب فيه في هذه اللحظة، ويؤكد ذلك أن ما غناه بعد قطع السرد لا علاقة له بما وصل إليه الحدث، فضلاً عن إحساس الفرقة الموسيقية بما فيه شاعرهم من تورط في الحوار مع هذا الشخص، فتلعب الموسيقى دور "التغطية" على هذا الحوار غير المرغوب فيه بصفة عامة من أجل الحفل، وبصفة خاصة من أجل التسجيل.

قال يا حسن بتشكره ليه يا بطل

ده قضى زمانه يجرى ورا النسوان

(يا عيني عليك يا عيني عليك)

الجمهور: (.....)

الشاعر : إيه عايز إيه ؟

(تدخل موسيقى للتغطية)

العين تقول للفرّاد ريحني وأنا ريحك

وإن تعبتني أتعبك وأتعب أنا ريحك

العين تقول للفرّاد ريحني وأنا ريحك

وإن تعبتني أتعبك وأتعب أنا ريحك

خليك جدع جد لو سكنوا العدا ريحك
إوعى تفضفض يقولوا ده الجدع غلطان
إحنا سمعنا مثل من اللى قبلنا قالوا
خليك على الشط لما ينعدل ريحك
يا من هواه أعزه وأذلنى
كيف السبيل إلى وصالك دلنى
(بنات الأشراف الشريط الثانى - وجه ٢)

مقصد القول أن العلاقة التفاعلية بين الشاعر والجمهور تؤثر على عملية السرد للدرجة التى يمكن معها القول بأن الشاعر يقوم بعملية إعادة التأليف أثناء الأداء،^(٤٧) خاصة إذا كان واعيا بدوره فى هذا السياق التفاعلى مع الجمهور وهو إمتاع الجمهور والحصول على أقصى درجات إعجابه ورضاه. لكن الخطورة التى يحذر منها الراوى المحترف، أن يفقد سيطرته على عملية السرد إذا ما استجاب لكل رغبات الجمهور، ومن ثم نجده يقيم توازنا بين مخططة السردى المسبق الكامن فى الذهن، ومستجدات العلاقة التفاعلية. ونجاحه فى إقامة هذا التوازن هو معيار نجاحه فى مهمته. إن الراوى المحترف يعرف كيف ومتى يقيم الجسور بينه وبين جمهوره، مثلما يعرف كيف ومتى يقيم السدود أيضا.

وهناك العديد من الأمثلة التى تؤكد نجاح فتحى سليمان فى تحقيق هذا التوازن، فمرة نجده يفاجئ الجمهور بأنه يطلب الشاى غناء؛ مناديا على أحدهم بالاسم؛

بعد اللى راح

وقبل الجأى

يا إبراهيم يا عياش

هات الشأى

واعملك سرعة شوية

(الصعب الشريط الثانى - وجه ٢)

ومرة نجده يقيم استقلالية فرقته عن الجمهور برفضه تدخل

الدعوى إبراهيم فى عمل الفرقة الموسيقية، حتى إنه يقطع السرد ليعلق
مستكرا:

أبو زيد كما غليون فى بحر مالح

بتقول إيه.. إنت بتشتغل ملحن يا إبراهيم ؟ !

أبو زيد كما غليون فى بحر مالح

(الصعب الشريط الثانى - وجه ٢)

ومرة نجده يتراجع عن أغنية يعبر بها عن ندم أبى زيد على

مجيئه إلى عالية، وذلك عندما يواجه جایل، الذى يستعين بالجن

للتخلص من خصمه "أبو زيد"، فيجد أبوزيد نفسه فى وادٍ خرب،

فيظن أن حبه لعالية نتيجته الهلاك فى هذا الوادى الخرب؛ لأنه لولا

حبه لعالية ما حارب "جایل" وأعوانه من الجن، وهنا يتكى فتحي

سليمان على الحالة النفسية السيئة التى يعانى منها البطل "أبو زيد"

وهى حالة الندم على حب لا يجنى المحب من ورائه إلا الشقاء، وهذه

الحالة من الندم تتطلب جماليا أن يدخل البطل فى حالة المونولوج،

لكن طبيعة هذا النمط من التأليف الشفاهى تتأبى على المونولوجية؛

لأنه بمجرد أن تغنى بها الشاعر أمام جمهوره، فرضت العلاقة

التفاعلية بين الشاعر وجمهوره شروطها، وأية ذلك أنه لمجرد أن حدث في الحفل ما جعل أحد أفراد الجمهور يقوم بعملية ربط بين ندم أبى زيد على مجيئه إلى عالية، وبين احتمال أن يكون الشاعر فتحى سليمان يعبر عن ندمه هو شخصيا عن مجيئه إلى هذا الفرع، حاول الشاعر أن يدفع عن نفسه هذا التأويل بالفصل بينه وبين أبى زيد، و غادر هذا المونولوج مسرعا.

ياريتنى ما جيت

ولا للجمال هويت

غلطت لما حببت

غلطت لما حببت

وأهى غلطة

ياريتنى ما جيت

لعالية أنا وهويت

غلطت لما هنا جيت

وأهى غلطة

(معلّش يا حاج فتحى)

احنا بنقول ع الشعر ما بنقولش عليكم

بركات اللى قال كده

بركات اللى بيقول

بركات اللى قال مش أنا

بركات اللى بيقول

لامش ها أقولها تانى

لحسن يفكروا إن أنا
هو اللي بيقول ماليش دعوة
(خضرة الشريفة الشريط الخامس)

وإذا كان الشاعر قد حرص في هذا الموقف على أن يستجيب
للعلاقة التفاعلية مع الجمهور، فإنه في سياق آخر قد يعلم بما يجب
عمله من تغيير في عملية السرد مسبقاً استجابةً لجمهور من الزغابة،
إلا أنه لا يفعل ذلك ويستأذن الزغابة في جعله دياباً يهرب من أمام
صعب بن مشرف العقيلي، بزعم أنه لا يستطيع التغيير، حاصراً
دوره في الرواية.

اجتمع كبار بنى هلال وجاء الأمير دياب بن غانم
وكان دياب فارس مهاب
ودخل دياب وكان هو بدلاً من أبوزيد في غيابه
أبوزيد كان قائد الحرب ودياب فارس الميدان
فقال إتونى بدياب ابن غانم
بس ما تزعلوش بقى ع اللي هيجرى لدياب
معلش ...

الزغابة ميزعلوش م اللي دياب هيجرى له
الزغابة...

هو أنا هعمله إيه بقى هو أنا هغير
جمهور: لا متغيرش يزعلوا يزعلوا
إكمنّا زغابة يعنى لا. ملكش دعوى
خلاص ما هو كان كويس باردوا

(يضحك الشاعر على تعليق غير مسموع)

جمهور: والنبي أنا عاوز أسمع شوية...الله يرضى عليك

(الصعب الشريط الثانى - وجه ٢)

ويبدو أن موقف فتحى سليمان الرافض لإجراء تغيير فى الأحداث تحت ضغط العلاقة التفاعلية مع الجمهور كان ضرورة ينبغى فرضها على الجمهور ليجعل من هروب دياب تمهيدا لنقل عملية السرد إلى الحديث عن البطل الغائب المنتظر "أبو زيد"، والذي على يديه يكون خلاص بنى هلال من ويلات صعب بن مشرف العقيلي. ذلك الفتى الذى شهد له دياب أمام حسن الهلالي بأنه لم يلق مثله فى ميدان. وبذلك يمكن الوصول لإبراز الرؤية الجمعية للبطل "أبو زيد" وتحقيق الإجماع عليها على مستوى التأليف والتلقى، ويغيب بالتالى أى صوت يمكن أن يخالف ذلك الصوت الجمعى.

بكى السلطان وقال إذن

إحنا من غير أبو زيد ماحنش عرب

عرب هفايا

عرب من غير أبو زيد ما همش أصايل

عرب بلا أبو زيد بيت بلا عمد

لولا العمد ماكان للسقف شايل

عرب من غير أبو زيد دلو بلا رشا

لولا الرشا ما جاب م البير ذلايل

يارب تبعتلى الهلالي سلامة

اعتدال الحمل إذا كان مايل

(الصعب الشريط الثانى)

ومن ثم يمكن القول إن العلاقة التفاعلية بين الشاعر والجمهور فى هذا النمط من التأليف الشفاهى، فيما رأيناه من أمثلة دالة على أثرها فى عملية السرد، تقدم لنا نتيجة لهذا التفاعل ألا وهى الصوت الجمعى السردى، وطبيعة هذا الصوت تلفظ مجرد التفكير فى أن يكون وعى البطل وعيا غيريا، لأنها ألغت مسبقا أى إمكانية لوجود مسافة فاصلة بين المؤلف والراوى، ثم جذبت البطل إليها ثقافيا، فكان أن جعلت من البطل/ الشاعر بوقا لها. وبالتالي لا توجد مسافة بين الوعى بالبطل ووعى البطل بذاته وبالعالم من حوله.

إذن المزية التى يفترق بها موقع هذا الراوى/ الشاعر الخاص بهذا النمط من التأليف الشفاهى عن الخيارات الأربعة السابقة الذكر لمواقع الرواة فى المؤسسة الكتابية، أن موقع هذا الراوى (فتحى سليمان) سمح له بتقديم صوت سردى جمعى، مبرر فنيا بطبيعته وليس بالتحايل الفنى؛ بغرض اكتساب الموضوعية، وقد أتت هذه المزية لهذا الصوت من أمرين غير منفصلين: وهما نمط الاتصال الشفاهى الذى تخلّق فيه، وطبيعة ما يقدمه من أيديولوجيا.

فالأيديولوجيا ليست قاصرة على مؤسسة الكتابة، لكن الاختلاف أن أيديولوجية مؤسسة الكتابة أيديولوجيات فردانية أو فنوية متصارعة، أما الصوت السردى الجمعى الذى يقدمه الراوى/ الشاعر فتحى سليمان فى هذا النمط من التأليف، إنما هو محمل أو بالأحرى نتاج أيديولوجيا جمعية، حددت من كل قيمة، ومن كل سلوك، موقفها بإجماع يرفض المساءلة، ولا يسمح إلا بالتغنى بهذه

الأيديولوجيا الجمعية. ونضرب مثلاً على ذلك بقيمة "الصبر":
فالشاعر فتحي سليمان يقدم البطل "أبو زيد" داعية إلى الصبر في
كل الشدائد التي يمر بها؛ لأن ذلك مقوم أساسي من مقومات بطولة
البطل أمام رفاقه في هذه الشدائد، وكذلك في الأيديولوجية الجمعية
التي يشترك فيها الشاعر وجمهوره.

قال له اصبر قليلاً

ما من مضيق وما من بلوى عظمت

إلا ولطف الله من واحد أحد

حتى إذا اشتد هون لا تكن جزءاً

واصبر لحكم الإله الواحد الصمد

وكن مع الصبر محفوفاً على جلد

لعل بالصبر تسقى بارداً غسقا

دعها سماوية تجرى على قدر

لا تعترضها برأى منك تنفذ

(عزيزة ويونس الشريط الثالث - وجه ٢)

كما يقدم هذا الصوت السردى الجمعى مقوماً آخر من مقومات
البطولة: وهو الحفاظ على العرض، وهى قيمة لا تقبل تعدد
الأصوات، حتى وإن وجدت عند العدو (الزناتى خليفة)، فالواجب على
أبى زيد بوصفه مجسداً لصوت الأيديولوجية الجمعية أن يمتدح عدوه
بالشهامه والرجولة لحفظ عرض الناس، وذلك حين علم من العلام أن
الزناتى خليفة منع دخول أى شخص على بنات الأشراف فى أسرهن
إلا ذلك العجوز السقاء، حفاظاً على حرمتهن.

قال له : غير ده ما يروحش لبنات الاشراف

ما بيرضوش يودوا أى إنسان

غير الراجل المكسر ده

عشان ما يعاكسش بنات الاشراف

قال له : ونعم الشهامة والرجولة لحفظ عرض الناس

(بنات الأشراف الشريط الثالث - وجه ٢)

وبطولة أبى زيد ممتدة فى أولاده، بحفاظهم على قيم هذه الأيديولوجية الجمعية، فرزق بن أبى زيد الهلالي يحكى عنه الشاعر فتحى سليمان وجها كاملا من شريط دون ذكر اسمه، إنه فقط ابن أبو زيد، الذى يقوم بحماية الجازية وتوصيلها إلى زوجها ابن هاشم حاكم العراق، فيعترضه عدو قديم لبنى هلال هو ماضى الذى كان قد احتال عليه أبو زيد فأهداه الجازية، حين مرورهم بـ ليبييا/ الجبل الأخضر، ثم استردها منه ثانية ورحلت معهم، وبذلك يكون الشاعر قد قدم أبو زيد ليس باعتباره مُخلفا للوعد وإنما بوصفه محافظا على العرض بالحيلة، عوضا عن الحرب حفاظا على مصلحة القبيلة، لكن الامتداد البطولى لأبى زيد هنا، وهو ابنه رزق، تفرض عليه الأيديولوجيا الجمعية الحفاظ على العرض، كما يفرض عليه الموقف الدخول فى حرب لتأكيد أنه امتداد بطولى حقيقى، ولذلك يدعمه الصوت السردى الجمعى حين يشدو الشاعر لجمهوره:

راجل وله بيت وينظر لحريم تانى

ده يستحق الأدب من غير كلام تانى

أيوه ياريس

اللى له بيت

الله

اللى له بيت

أيوه يا حاج

وحريم حلال وينظر لحريم تانى

ده يستحق الآدب من غير كلام تانى

(عين الحياة الشريط الثانى - وجه ١)

يبدو أن لهذا النمط من أنماط التأليف الشفاهى قدرا من الخصوصية والاختلاف عن نمط التأليف فى الشفاهية الأصلية. ويمكن تفسير ذلك بأكثر من سبب، قد يكون منها طبيعة العلاقة التفاعلية بين الراوى المحترف والجمهور، وكذلك معرفة الشاعر/ الراوى بالكتابة ولغتها الأدبية. ومن ثم من الطبيعى أن يكون لهذه الخصوصية تجليها فى الصورة التى تقدمها للبطل، بحيث تختلف بدرجة ما عن الصورة التى قدمتها الشفاهية الأصلية، خاصة أن خصوصية هذا النمط من التأليف بما كشفت عنه من أثر فى عملية السرد، كان من نتائجه سيادة الصوت السردى الجمعى حامل الأيديولوجيا الجمعية، إنما هى خصوصية حققها هذا النمط من التأليف فى لحظة تاريخية وسياق اجتماعى مختلفين عن اللحظة التاريخية والسياق الاجتماعى لنمط التأليف فى الشفاهية الأصلية. مع الوضع فى الاعتبار أن هذه الخصوصية لم تصل إلى الدرجة التى تسمح لها بالخروج التام من دائرة الشفاهية فى رسمها لصورة البطل، كما أنها لم تصل إلى درجة منازعة الملامح الرئيسية لصورة

البطل فى الشفاهية الأصلية بتقديم ملامح "كتابية" واضحة؛ وذلك لأن خصوصية هذا النمط من التأليف الشفاهى لا تتعدى فى تأثيرها على صورة البطل درجة المناوشة، وهى أولى درجات العلاقة التفاعلية بين الشفاهية والكتابية.

فإذا كان البطل فى الشفاهية الأصلية ونموذجه هنا "أبو زيد" فى لحظة تاريخية وثقافية مر بها تأليف السيرة الهلالية، كانت تغلب عليه الملامح الأسطورية للبطل، بما يبعده عن الإنسان العادى، بدءاً من حدث مولده وارتباطه بالنبوة، ثم ظهوره بقوة جسدية ومهارات فروسية وقدرات عقلية وأخلاق مثالية، فإن صورة البطل فى الشفاهية الثانوية كما نراها عند فتحى سليمان لم تلغ هذه الملامح الأسطورية عن البطل، وإنما حَجَمَتها، وتوسعت إلى حد ما فى بعض الملامح التى يمكن اعتبارها نتيجة لعملية جذب الجمهور والشاعر للبطل إلى لحظة الأداء التى يمكن أن يعاد فيها التأليف، وربما نتيجة للتغيرات التى لحقت بالأيديولوجيا الجمعية التى يحملها الصوت السردى الجمعى للبطل.

فالشاعر "فتحى سليمان" يروى حدث خروج خضرة الشريفة، و"شما" زوجة سرحان للدعاء فى الخلاء ويظهر أمامهما الطائر الأبيض فتنمناه زوجة سرحان ليكون وليدها ملكا على العرب، ثم فجأة وبارادة القدر يظهر أمام خضرة الطائر الأسود فتنمناه ليكون وليدها فارسا لا يقاوم، وهذا الملمح يبرز الجانب الأسطورى للبطل.

الشريفة قالت وأنا سألت الإله

كريم فى علاه

يرزقنى بغلام كما الطير الأبيض

جاي يجرى وراه طير أسمر قالت

يرزقنى بغلام أسمر اللون زى ده

وكل من ضربه حربه لم يصير له عشا

قبلت دعاويهم وعادوا إلى المدينة

(خضرة الشريط الأول - وجه ٢)

لكن إذا كان سواد لون البطل فى النبوءة نوعا من المبالغة لتأكيد انتماء البطل لهذه الجماعة العربية، فإن هذا النمط من التأليف (الشفاهية الثانوية) والعلاقة التفاعلية بين الشاعر المحترف والجمهور جعلنا من سواد لون البطل موضوعا للضحك، بل موضوعا لسخرية البطل من ذاته، بما يمكن اعتباره تغيرا أتى به هذا النمط من التأليف على صورة البطل. ففي إطار الفرح تكون خفة الظل شيئا مطلوباً توفره فى الشاعر، ومن ثم يسعى الشاعر أحيانا إلى استغلال بعض الأحداث والمواقف التى تسمح بذلك، وربما خطط لها قبل أول توظيف لها فى أداء.

أنا مانيش ابن زحلان ولا إنت أمى

ليه ؟ لو إنت أمى وزحلان أبويا

كان بقى فينا شبه من بعض

لأن احنا مختلفين،

زحلان زى الخيارة التقاوى

وأنت زائدة فى الجمال

وأنا زايد أربعة صاغ ف الصباغة غير البقشيش

(خضرة الشريط الثالث - وجه ٢)

ويطول هذا التغير النسبي في صورة البطل ملمحا أسطوريا آخر، وهو بطولة البطل ذاتها؛ إذ ليس هناك ما يمنع أن يتجاوز في صورة البطل قتل البطل لثلاثين من عبيد الزناتي وفرار ثلاثين آخرين من أمامه مستنجدين بالزناتي، وسخرية أبي القمصان من بطولة أبي زيد حين يستقبله عائدا بالناعسة، وقد هزم الصعب بن مشرف العقيلي بنى هلال وحاصرهم، مطالبا إياه بأن يعود من حيث جاء، فلم يعد الزمان زمانه بعد ظهور الصعب، وينصحه ساخرا بأن يعود ليقضى ما تبقى من عمره في كنف الناعسة وأبيها، فيضحك الجمهور.

كما يستعين فتحى سليمان في رسمه لصورة البطل بالعنصر النفسى؛ إذ يجد الشاعر فى موقف إخبار البطل لحبيبتة عالية بقرار السلطان حسن ببدء التغريبة من أجل تخليص بنات الأشراف من الأسر، فرصة سانحة للتغنى بحالة العاشق عند الرحيل عن الأحباب فينشأ داخل البطل صراع بين طاعة الحبيب وطاعة السلطان، وكأنه صراع بين العاطفة (قرينة الفرد) والواجب (قرين الجماعة)، وعلى الرغم من حسم الصراع بانتصار الواجب فإن العلاقة التفاعلية بين الشاعر والجمهور عملت على إطالة مساحة الصراع الداخلى، وتعبير البطل عن معاناته بشكل يشير إلى أن هذا النمط من التأليف فتح منطقة خاصة به فى تقديم صورة البطل، وهى الإضافة التى عبر عنها أبوزيد - بطل فتحى سليمان - فى لحظة من لحظات وعيه بذاته، مخاطبا معشوقته عالية :

كلمينى وردى على
لا تحسبيني شاعر أجاويد
لا تحسبيني شاعر أجاويد
أو عبد أسمر من العبيد
ده أنا بطل والاسم أبو زيد
بس الهوى حكم على

(الصعب الشريط الأول - وجه ٢)

وهى أيضا إضافة كان لها أثرها على وعيه بالعالم من حوله، فتظهر علاقة ثانوية (قرينة الشفاهية الثانوية) بين البطل وجماعته الحامل لأيديولوجيتها الجمعية تناوش العلاقة الأصلية (قرينة الشفاهية الأصلية). فالبطل عند فتحى سليمان يجسد العلاقة الأصلية وهى علاقة التوحد بالجماعة حين يطيع السلطان حسن ويرحل تاركا حبيبته، وحين يعيد درس الفخر القبلى على مرعى حين أراد أن يهدئ من ثورته التى شنها على عبيد الزناتى انتقاما من جرحهم لأخيه يحيى.

إنت مش عارف إن يحيى أخوك المجروح ده
إبن الملك سرحان أمير بلاد الجزيرة العربية
أعلى شجره فى العرب وأحلى ثمره
كل قطرة من دمه ما يكفى فيها غير رأس الزناتى خليفة
أما العبيد لا لا.. آمال أنا مبسوط بقتل العبيد،
أنا لازم أخذ فى جرح يحيى أكبر رؤوس الغرب
(عزيزة ويونس - الشريط الثالث - وجه ١)

ويجسد البطل هذه العلاقة (التوحد) فى جلّ السيرة، لكن توسع هذا النمط من التأليف فى تقديم صورة البطل العاشق بما يستتبعه من قدرٍ ولو محدود من إحساسه بذاته فرداً، جعله يفسخ عقد العلاقة الأصلية (التوحد)، ويعلن بديلاً عنها وهى علاقة (التعارض)؛ وذلك حين نجح بفضل بطولته فى تحقيق هدفه الفردانى وهو الوصول إلى الناعسة، التى وقع فى عشقها حين سمع الشاعر جميل يتغزل فى جمالها، لكن يطمع فى الناعسة لنفسه كلُّ من السلطان حسن بن سرحان، والقاضى بدير، ودياب بن غانم، بل والده (رزق) أيضاً.

يا مين يعزىنى فى عقول قرايى
صبحوا العرب كلهم بكل جنان
حسن الهلالى يقول أنا أولى بها
وقاضى العرب حامل القرآن
ودياب بن غانم يقول أوزنها بالذهب
وأبوى يقول الأقربون أولى بالإحسان
أنا كنت أبوها لما جايين تخطبوها
ده أنا شفت فيها الذل والأحزان
(الصعب الشريط الرابع - وجه ١)

وقد ساعد هذا على ظهور علاقة جديدة تؤثر فى وعى البطل بالعالم من حوله وهى علاقة التعارض، ويبدو أن الذى أوجد هذه العلاقة هو رغبة الشاعر فتحى سليمان فى إبراز جمال الناعسة، باعتبار أن إطالة الحديث عن جمال النساء يسعد الجمهور فى هذا السياق، فلجأ إلى أن يجعل من هذا الجمال موضوعاً لحديث نساء

الهلالية وتنافس سادتهم. لكن لم تتجاوز علاقة "التعارض" مناوشة "علاقة التوحد" إلى أن تكون علاقة "منازعة"؛ حيث نجد أن الشاعر يرضى بالتجاور بينهما ولا ينشأ الصراع بينهما، وذلك بأن يجعل الأقارب الطامعين في الناعسة يعلنون سريعا تراجعهم عن أطماعهم أمام جدية أبي زيد في تحويل العلاقة معهم إلى نمط لم يalfوه معه، فلا يتبقى من نتيجة لهذه المناوشة إلا السخرية من الأقارب الطامعين الذين يتراجعون بطريقة صبيانية أمام البطل لتعود علاقة التوحد بينهما بعد أن تكون علاقة التعارض قد حققت ما هدف إليه الشاعر عند الدخول فيها، وهو جذب الجمهور إلى حديثه عن جمال الناعسة وإضحائه في نفس الوقت على صبيانية الجميع أمام البطل.

يا واد يا أبو القمصان هات العامرية
 ألا العرب كلهم هيمان
 هيه...هيه

قال حسن أبو زيد فينا طمعان ياللا بينا
 يا لالا يا رجال
 زعلنا أمير الرجال
 معذرة يا رشيد الخال
 يا حامى الهلالية
 إحنا بنهزر معاك
 (الصعب - الشريط الرابع - وجه ٢)

ويبدو أن العلاقة التفاعلية بين الشاعر والجمهور مثلما قدمت الصوت السردى الجمعى قرين علاقة التوحد بين البطل وجماعته، كانت أيضا هى الفاعلة فى إقامة علاقة تعارض مع البطل؛ حيث يتحول كل من الشاعر والجمهور من علاقة التوحد مع البطل إلى علاقة التعارض، باعتبارهم طامعين فى جمالٍ يضاهى جمال الناعسة الذى حصل عليه البطل لنفسه؛ ولذلك يدعم الشاعر دخول الجمهور فى علاقة التعارض مع البطل بإقامة مقارنة بين النساء باعتبارهن أرزاقا. وذلك بعد أن يقيم المقارنة بين أنواع الأرزاق الأخرى مثل المال والعمر والصحة إلخ ليصل إلى ما يود توكيده بإطالة الغناء حوله وهو الرزق من النساء.

فى الناس من يعطيه صبية جميلة
الخد يضوى يشبه الياقوت
يفضل يلعبها وهى تمازحه
تتناها تفرّح فيه حتى يموت
فى الناس من يعطيه داهية مسلطة
يا لهوى.. أيوه
ركابها تحجف تشبه النبوت
تركبه الهموم لما ييجى محله
إيه.. إيه..
والفرش راكبه البق والبرغوت
إيه ده ...
يعيش فى ألم وحاله عدم

تتناها تلوع فيه لما يموت

(الصعب الشريط الرابع - وجه ١)

وبناء على ذلك، يمكن القول إن صورة البطل فى هذا النمط من التأليف الشفاهى عند فتحى سليمان حاملةً لملامح متناقضة تتجاوز، لكن درجة التناقض ومعالجتها تمنع البطل من أن يتحول من الصراع مع العالم الخارجى إلى الصراع مع الذات.

ومن الأهمية بمكان هنا الإشارة إلى أن تشكيل الشاعر فتحى سليمان (١٩٢٢-١٩٨٧) صورة البطل "أبى زيد" لم يكن نتاج علاقة "مناوشة" بين "الشفاهية الثانوية" و"الكتابية" فحسب، ولا نتاج علاقة تفاعلية بين الشاعر فتحى سليمان والجمهور فحسب، لأن صورة أبى زيد كما قدمها سليمان تجسيدٌ لسياق اجتماعى وتاريخى. فإذا كان الشاعر فتحى سليمان من مواليد أكتوبر ١٩٢٢ فإننا يمكننا افتراض أن يكون قد نضج فنيا وطارَت شهرته فى الوجه البحرى حين بلغ العقد الثالث من عمره ^(٤٨)، أى مع بدايات الخمسينيات؛ فيكون بذلك قد عاصر التجربة الناصرية والتجربة الساداتية بشكل تام وناضج؛ ومن ثم، تكون هذه الفترة الزمنية هى السياق الاجتماعى والتاريخى الذى شكّل فيه الشاعر فتحى سليمان صورة البطل "أبى زيد". وهنا نود أن نقف على مدى المسافة بين نموذج البطل "أبى زيد" نتاج المجتمع البدوى، وجمهور الشاعر فتحى سليمان أبناء المجتمع الفلاحى خلال التجربة الناصرية والساداتية، وذلك فى ضوء المقولات الرئيسة التى تشكلت وفقا لها صورة أبى زيد عند فتحى سليمان مثل: الصوت السردى الجمعى، وعلاقة التوحد بالبطل، والرؤية

الجمعية للعالم.

إن مقومات البطولة فى مجتمع بدوى تتمحور حول "السيف"؛ إذ به يحقق البطل هدفه سواء كان فرديا أو قبليا، وسواء كان فى شكل هجومى أو دفاعى. وأبو زيد الهلالي يمتلك هذا المقوم بقوة، فهو بطل فى رؤيته لذاته، وفى رؤية العالم المحيط به له. فبطولته تتحقق على المستوى الخارجى حيث علاقة قبيلته "بنى هلال" بالقبائل الأخرى لم تعرف الانكسار ولا الذلة، لأن بطولته متحققة بالفعل على المستوى الداخلى؛ إذ تعرف بنو هلال، وحاكمهم قبلهم، أن أبا زيد هو حاميتهم، وحامى سلطانهم.

وهذا تحديدا ما يفتقر إليه جمهور "فتحي سليمان"، الذى التف حوله، عبر صوت سردي جمعى، وعلى رؤية جمعية للعالم، ليتوحد ببطل ينتمى لثقافة مجتمع تختلف عن ثقافة مجتمعهم فى تلك اللحظة التاريخية على الأقل، إن لم تكن مفارقة لها على مر التاريخ. لقد كانت مصر أبدا حاكمها، وحاكمها أكبر أعدائها، وأحيانا شر أبنائها. ووظيفته أن يحكم، ووظيفة الشعب أن يحكم، وأن الشعب الأمين هو شعب أمين، والمصرى الوطنى الطيب هو وحده التابع الخاضع، إن لم يعتقد حقا أن المصرى لا يكون مصريا إلا إذا كان عبدا أو كادا^(٤٩). وإذا ما افتقد شعب القدرة، وربما الرغبة، فى الثورة أو التمرد للمحافظة على حقوقه على مدى زمنى طويل يمتد عند د. جمال حمدان منذ الفراعنة وحتى اليوم، فإن النتيجة الطبيعية لعنتان: "لعنة خضوع الحكم العسكرى الاغتصابى الاستسلامى للاستعمار الأجنبى على المستوى الخارجى، ولعنة خضوع الشعب

السلبى المسالم للحكم البوليسى فى الداخل^(١٠).

ومن هنا يكون أساس الترابط بين جمهور المتلقين والشخصية السيرية البطولية أبى زيد الهلالي، هو ذلك التعويض النفسى الذى يقوم به الفن أحيانا، لاسيما حين يفتقر واقع المتلقين لبطولة شعبية حقيقية جماعية ينتجها نسق القيم الجماعى. يؤكد ذلك أن الترابط بين جمهور المتلقين والشخصية البطولية أبى زيد هو تعلقٌ بمخلصٍ فرد. ولاينفى هذا وجود علاقة شد وجذب بين نسق القيم الجماعى لجمهور فتحى سليمان، وذلك النموذج البطولى ونسقه القيمى؛ إذ يشكّل الصبر، والتدين ملمحين بارزين فى صورة البطل التى يقدمها فتحى سليمان، لكن دون أن يتحول ذلك الصبر من فضيلة إلى رذيلة تدعم السلبية والخضوع، ودون أن يتحول ذلك التدين من مقاومة لظلم العباد مرضاةً لرب العباد إلى تبرير له ورضاء به باعتباره قدرا.

وإذا كان نسق القيم فى الثقافة الجمعية مضادا لفعل البطولة ومدعما للرضوخ واللامبالاة، والاستسلام بصفة عامة، فإن السياق الاجتماعى للفترة الناصرية ثم الفترة الساداتية لم يزيدها قيم السلبية والاستسلام واللا انتماء إلا رسوخا، سواء بترسيخ وهم المخلص الفردى فى الفترة الناصرية، أو عبر وهم الحل الفردى فى الفترة الساداتية.

ومن هنا يمكن القول بأن لهذا النمط من التأليف الشفاهى جماليته فى تشكيل صورة البطل. ومن المؤكد أن هذه الصورة للبطل تختلف عن صورة البطل فى مراعى القتل لأسباب عديدة لعل من

بينها الاختلاف بين التأليف الشفاهي والتأليف الكتابي.

وتجدر الإشارة إلى أن الكاتب الروائي فتحى إمبابي وأحد أبناء بلده "رأفت نصر"^(٥١) كانا من جمهور فتحى سليمان، ذلك الجمهور الذى لعب دورا فاعلا وجسداً وعيه فى صورة أبى زيد بصوت فتحى سليمان. وعند الانتقال إلى دائرة الكتابة يصبح فتحى إمبابي كاتب "مراعى القتل" ويصبح رأفت نصر بطلها "عبد الله بن عبد الجليل". ويكون السؤال عن علاقة موقع الراوى بصورة البطل مشروعا.

يبدو أن المدخل المناسب للكشف عن كيفية اشتغال موقع الراوى فى "مراعى القتل"، لتقديم صورة "عبد الله بن عبد الجليل" باعتباره بطلا لرواية تنتمى بطبيعة الحال لمؤسسة الكتابة، هو المشهد الأخير فى الرواية: مشهد موت "البطل" غريبا فى صحراء ليبيا؛ إذ تدوى صرخته الأخيرة قبل أن يعلن الراوى موته:

"كم أنى أحببت تراب هذا الوطن. كم أنى صرت أكرهه.. أكره فيه الأفاعى التى فى ترابه المقدس عشتت، أكره فيه الفضاء الملوث بالفساد. أكره عبدة.. أشباحه.. كهنته التى تختفى خلف البديل المرصعة بالنجوم..... ياه

.. ياه

سرقتم حياتى " (الرواية ص ٤٠٧)

هذا المشهد يكشف عن وعى البطل بذاته ووعيه بالعالم من حوله، ذلك الوعى الذى وصل إليه فى لحظة يرحل فيها عن العالم، ولم يكن عبد الله ممتلكا لهذا الوعى عبر الرواية، مما يعنى إرجاع التغير الذى حدث لوعى البطل بذاته وبالعالم إلى عملية تشكيل

صورة البطل، تلك العملية التي قام بها المؤلف (فتحي إمبابي) ليصل بوعى أحد أفراد جمهور فتحي سليمان الحامل للوعى الجمعى إلى تلك الصورة المغايرة.

لقد أوصل المؤلف بطله "عبد الله" فى لحظة مغادرته لهذا العالم إلى أن ينطق بوعى المؤلف المفارق للوعى الجمعى. ثم أماته غريبا فى الصحراء نصرة لهذا الوعى المفارق للوعى الجمعى وهزيمة لوعى البطل حين كان صوتا للوعى الجمعى. ووعى المؤلف المفارق للوعى الجمعى يقف من خلفه الأيديولوجيا اليسارية الاشتراكية لا شك فى ذلك، لكنه يتجاوز الإطار الضيق لآى أيديولوجيا، إلى سؤال الهوية، الذى يفرض على كل الأيديولوجيات ضرورة المراجعة النقدية لعلاقتها بالجماعة الشعبية، والبحث عن أسباب سلبية هذه الجماعة وعدم تحركها لحماية مصالحها وحقوقها حين تنتهك إنسانيتها وتسلب ثرواتها.

لكن الأهم هو كيفية قيام المؤلف بعملية التشكيل هذه ليقنع القارئ بما حدث للبطل من تحولات فى الوعى.

لم يلجأ الكاتب إلى موقع وحيد للراوى يحقق من خلاله هذا التحول فى وعى البطل، وإنما عمد إلى توظيف عدة مواقع للراوى وفق ما يقتضيه سياق السرد.

دخل الروائى مع البطل فى علاقات ثلاث:

- الروائى يقدم البطل.
- الروائى يفكك وعى البطل.
- الروائى يؤدجج البطل.

وقد جعلت علاقات البطل مع الروائي وليس مع الراوى، لأن الراوى فى كل هذه العلاقات تقنية يوظفها الروائى حسب ما يرتئيه فى كل علاقة من العلاقات الثلاث، كما أن دخول البطل فى علاقات مع الروائى لا ينفى عن البطل أنه فى نهاية المطاف وأوله صنعة الروائى، بل يؤكد بتغير صورته فى كل علاقة من هذه العلاقات. وذلك كله فى إطار أن الروائى يقوم بعملية تمثُّل لعملية السرد بهدف إحلال أيديولوجيته المفارقة (الفردانية) محل الرؤية الجمعية للعالم.

كما تجدر الإشارة إلى أن هذه العلاقات لا تشغل فى الرواية بشكل تعاقبى فتختص كل منها بجزء من أجزائها الأربعة، وإنما هى علاقات تشغل فى الرواية بشكل تزامنى؛ إذ تحضر جميعها فى كل جزء من أجزائها الأربعة، إن لم يكن فى كل فصل من فصولها الأربعين، لكن منح حق الحضور لجميع العلاقات لا ينفى أن ثمة علاقة من العلاقات الثلاث تهيمن على جزء بعينه، وتصبح فى جزء آخر مهيمنة عليها من قبل أى من العلاقتين الآخرين.

ومن الطبيعى أن يكون لهيمنة علاقة من هذه العلاقات هدفها الذى ينشد الروائى تحقيقه بتقنيات سرد مناسبة. فهيمنة العلاقة الأولى تهدف إلى إبراز البطل بوصفه مركزا لعالم الرواية بما يتفق وما للمركز من جاذبية، وجاذبية عبد الله حسب ما قدمتها هذه العلاقة تمثلت فى كونه نموذجا لعلاقة "التوحد" مع العالم المحيط به، مما جعله بطلا يؤثر الآخرين على نفسه، بل إن نفسه هى الآخرون. وفى هذه العلاقة يبدو واضحا أن الراوى منحاز إلى بطله، انحيازاً خفياً؛ حيث يعمل على أن يكون البطل مركز بنية القص، وذلك بأن

يجعل أصوات الشخصيات على تنوعها واختلافها محكومة بمركزيته^(٥٢)، حتى يصل السرد إلى غاية محددة. وقد اختار الروائي لتحقيق هدفه في هذه العلاقة تقنية الراوى الشاهد؛ الذى يروى الأحداث من الخارج، ويكون حاضرا لكنه لا يتدخل. وهى تقنية مبررة فنيا وتترك لدى القارئ قناعة بموضوعيتها فيما تنقله حول البطل. سواء اتخذ شكل الوصف أو السرد أو الحوار.

”مثلهم كان عبد الله يرتدى قميصا من المربعات الحمراء وبنطالا رخيصا ليس له لون، اشتراهم مستعملين من سوق الكانتو كان أول من أنهى أوراقه وآخر من غادر المعسكر كان أقدم من بقى بينهم، يعرفهم فردا فردا ... كلما غادر القطار محطة وخفّ عدد الركاب، شعر بأن جزءا من جسده يفقده..“ (الرواية - ص ١١) .

فالبطل الذى يقدمه الروائي بهذه التقنية (الراوى الشاهد) محبوب من الجميع، ومعروف بحكمته ورزانة عقله، ومخلص فى الدفاع عن الوطن أثناء فترة تجنيده، ومن ثم فهو شخصية قيادية، بل يتفوق على قادته من الضباط بشهادة العقيد صبرى، حين طلب عبد الله الانتقال إلى سلاح الصواريخ ووافق له المقدم غبريال على ذلك، وذهب عبد الله للقيادة العامة، فيروى لنا الراوى الشاهد حوارا، يُبرز فيه جانبا من جوانب بطولة عبد الله وهو تفوقه العسكرى:

”كانت الإمدادات تصل إلى اللواء لتعويض خسائره التى منى بها فى الشلوفة،

لقد رأى المقدم غبريال أن طلب عبد الله مشروع ووافق عليه

أنت مؤهل للعمل على الصواريخ.ذهب لمقر القيادة لاستلام الموافقة. التقى بالعقيد صبرى ...هز رأسه رافضا.. قال له ملطفا :إحنا يا عبد الله بنعتبرك مسئول عن الفوج ٨٩ مش بس عن بطاريتك، أنا عارف إن الملازم مدحت ولا له أى قيمة فى الفوج
(الرواية - ص١٤٩)

وقد اكتسب عبد الله صفات البطولة التى تتطلبها العلاقة الأولى بينه وبين الروائى، من خبرته بالحياة، وصلته الوثيقة بالسيرة الهلالية تحديدا من تراثه الشعبى ،فالراوى الشاهد يقدم لنا تكوين البطل الثقافى الذى يشكل عقليته، ففور وصول البطل لقريته يحرص كل من ابن خاله وأحد أبناء قريته أن يزفأ إليه بشرى وجود الشاعر فتحى سليمان فى القرية بدعوة من الحاج محمد أبو حسين بمناسبة ظهور ابنه:

”ضرب بعكازه (عبد الله) الأرض وقام، طويل مديد القامة، عب الحقول والغيطان، أطل عبد المرضى من النافذة، ناداه والقطار يتحرك ببطء

- الحاج محمد أبو حسين عازم فتحى سليمان الشاعر، ظهور ابنه، واستطرد محمود حظك يا عم، فتحى الشاعر يغنى للهلالية ثلاث ليالى حد الفجر “ (الرواية - ص١٢)

وفى إطار هذه العلاقة، التى يحرص فيها الروائى على إبراز مقومات بطولة البطل، باعتباره حاملا للأيدولوجيا الجمعية، يعمد الروائى أيضا إلى توظيف تقنية الراوى الشاهد فى تهميش كل ما يمكن أن ينقض تلك الصورة للبطل، دون أن يصل التهميش إلى

الإلغاء؛ لأنه يعول على توظيف هذا المهمش فى علاقته الثانية مع البطل حين يتصارع معه أو بالآخرى يعرّيه من مقومات بطولته.

فشخصية "محمود الصعيدى" تظهر وكأنه يخالف الجميع الراى فى صورة البطل "عبد الله"، وهو يخالف كذلك هدف الروائى من علاقته الأولى مع البطل، فنرى محمود منذ البداية يخلع عن البطل رداء الحكمة، الذى ألبسه إياه الروائى ليوصى الرفاق بالحرص على ما سيكتسبونه فى الغربة وعدم الثقة فى أى شخص وتسليمه أموالهم، إذ يحول محمود البطل (عبد الله) من وضع الناصح إلى وضع مساوٍ لمن يوجه إليهم النصيحة، بل إنه يحاول أن يسخر من الهدف الذى يريد أن يحققه البطل بعد عودته من الغربة، وهو شراء قطعة أرض وبناء دار ليتزوج فيها، غير أن الراوى الشاهد يهمش مناوشة محمود لبطله، باعتبار محمود ممثل الشر فى زمن الغربة، دون تبرير مقبول لهذا الموقف سوى الحرص على إبراز صورة البطل فى إطار العلاقة الأولى كما أرادها الروائى :

"قال محمود بابتسامة ذئب : وانت يا حضرة الصول ...

نظر إليه عبد الله مغلولا :

أنى مش حضرة الصول يا ابن الأسىوطى....

طين يا ولد العم ! صحيح فلاحين.. بهاييم يا بهاييم ...ضحك

يستفزهم باستهزاء " (الرواية - ص ٨)

لقد حقق الروائى من خلال تقنية "الراوى الشاهد" ما أراد أن يحققه من تأمين على صورة البطل لدى القارئ من المخاطر، التى يمكن أن تهددها لو أنه كان موضوعيا إلى النهاية، ولم يقدم محمود

إلى القارئ بوصفه نموذج الشر الذي ينبغي الحذر منه، أو على الأقل عدم العناية برأيه في البطل.

وفي نفس الوقت نجده بتقنية الراوي الشاهد أيضا يحرص الروائي على أن يقدم محمود الحقائق الصادمة تدريجيا للبطل كاشفا عن سذاجته، فالبطل لا يعرف أنهم سوف يعبرون الحدود إلى ليبيا عبر الأسلاك الشائكة؛ لأن وضعهم غير قانوني، مما يتيح الفرصة لمحمود للسخرية من سذاجته :

"انعطفت السيارات فجأة خارج المدقات ...هزم أحدهم الصمت :
إحنا رايعين فين ؟.. إزاء إصراره(عبد الله) أجاب محمود :يعنى ح
نعدي من السلك.

أنى سلك يا ابن المفحور..

سلك الحدود يا روح أمك

اهتاج منزعجا للإهانة.. * (الرواية - ص٢٤)

يبدو أن هذا التناقض الذي يحافظ عليه الروائي في شخصية محمود، حين يقدمه باعتباره عدوا حاملا لوعي مضاد يكشف سذاجة وعي البطل بالعالم وبذاته، يمكن تفسيره بأنه يمهد للعلاقة التالية وهي تفكيك وعي البطل، دون أن يكون وعي محمود هو الصوت الذي يريده الروائي أن ينتصر في نهاية الرواية، بل هو صوت ووعي يريد أن يهزمه بنفس القدر الذي يهزم به وعي عبد الله؛ وذلك لأنه رغم ما يظهره الروائي بتقنية الراوي الشاهد من علاقة شبه عدائية بين عبد الله ومحمود فإنهما يشتركان في أن كليهما صوتان لرؤية واحدة هي الرؤية الجمعية؛ ليصبح ممكنا فنيا بعد هزيمتهما طرح أيديولوجيته

الفردانية المفارقة للرؤية الجمعية، لكنه تعجل هزيمة محمود فانت غير مبررة فنيا من وجهة نظر الباحث بتحويله فجأة إلى ممارس للواط وخائن للرفاق، وسارق، وأخيرا يقتل المقاتل المصرى الذى يعمل عنده ويهرب إلى مصر.

وذلك كله رغم أن الروائى استعان به ليزعزع من الداخل الرؤية الجمعية التى تُكسب البطل مقومات بطولته، فجعل منه فى كثير من المواقف الصعبة أحق بالبطولة إن جاز التعبير من عبد الله؛ حيث يؤثر محمود عبد الله على نفسه وسط الصحراء ويخلع له نعليه، بعد أن تورمت قدما عبد الله ولم يستطع المسير، ويؤثره على نفسه كذلك حين يفر عبد الله هربا من فرج الفرجاني بعد أن ضبطه يضاجع ابنته ثارا من إهاناتها المتعددة له، وجاء مستغيثا بالرفاق أن يوفروا له عملا معهم، فيخبرونه بأنهم سيرحلون من مدينة درنة بعد أسبوع وأنه لا يوجد له عمل الآن رغم حاجته للعمل، فيتنازل له محمود عن مكانه فى العمل، وهو كذلك المدافع الشرس عن شرف نساء مصر أمام إهانات زوج سلمى لهن، بينما يبدو عبد الله حكيما إلى درجة الخزى، تلك الحكمة التى لا تتقبلها الرؤية الجمعية فى مسألة الشرف.

لقد كان محمود مزعزا لبطولة عبد الله من داخل الأيديولوجية الجمعية، لكن لم تكن تلك الزعزعة لصالح صوت بطل آخر يمنحه الروائى حق الحضور باعتباره تمثلا آخر لنفس الأيديولوجية الجمعية، وإنما كانت زعزعة مَوظفة لصالح صوت آخر يريده الروائى أن يصارع البطل ويعريه فى علاقته الثانية به. فنجد محمود يسخر

من تبرير عبد الله لمعاناتهم في الغربة بأنها مسألة قدرية .
 'خايف أكون ورطتك في طابور البياده ده، ميتين وسبعين كيلو
 متر بياده، حرام والله ده هم يلوى الحديد .
 - يا عم، حديد ولا يهكم، نصيينا نشوف بلاد العرب وأهل العرب
 وكرم العرب وربك أمر علينا بالعلقة دي .
 علق محمود ساخرا : أحسنت يا عم الشيخ. ' (الرواية -
 ص ٩٩) .

ولأن زعزعة محمود لا تنقض وعى البطل بذاته بشكل تام، فإن
 العلاقة الثانية بين الروائي والبطل تعمل على تفكيك وعى البطل بذاته
 بوصفه 'أبو زيد' عالمه الروائي، والذي يعد الفكرة الفنية الأساسية
 في تشكيل 'مراعى القتل'. ويحقق الروائي ذلك الهدف بأن يجعل
 البطل سابحا في فوضى الذاكرة، فلا يعبأ في تذكره بحدود بين
 الزمان والمكان، ولا يعنيه اتساق رواه الكامنة فيما يتذكره، وبالتالي
 'تبدو البنية مفككة... كان لا منطق يحكمها، أو يخلق اتساقها. يتكسر
 السرد كأن لا راو يمسك به، كأن لا موقع منه ينهض' (٥٢).

واتباع فتحى إمبابى لهذه التقنية بشكل أساسى يقوم عليه بناء
 الرواية، يحول البطل الراوى إلى شاهد يروى تمرقاته، بحيث لا
 تتضح فيما يتذكره رؤية محددة ومتسقة لذاته وللعالم؛ إذ تتجاوز
 على الصفحة الواحدة من معين ذاكرته الأضداد، حتى إننا كثيرا ما
 نشك في إمكانية حسم نسبة ما يفترض أنه يرويه من ذاكرته إليه،
 كما لا نستطيع أن نحسم إن كان ذلك منطوقه الحامل لرؤيته أم
 منطوقه الحامل لرؤية المؤلف؟

لكن ما يمكن قوله هنا أن لجوء عبد الله إلى الذاكرة كان نتيجة، في كثير من الأحيان لعجزه عن تحقيق البطولة، بل ربما دخول لا إرادي في حال التذكر :

ربما يعثر على عضمك غريب يسأل وهو يبتعد خوفا.. عظام كلب ضل من أضواء المدن ولا بشر تاه في البيادي.. صابك الدوار من جديد عينك بتغفى غصب عنك.. المدرعات * (الرواية ص ٢٩٩).

أما ما ينتج عن فوضى الذاكرة فغالبا ما يكون حاملا لصوتين وليس صوت عبد الله وحده، وهو ما يمكن أن نعهده حوارا مجهريا بتعبير باختين microdialogue^(٣٤)، وغالبا ما يكون الصوتان متناقضين على مستوى الرؤية، فكمال ابن عم عبد الله يعد حاملا لايدولوجية المؤلف التي تحاصر البطل حين يكون في القرية ولو على مستوى الذاكرة.

يا بن عبد الجليل اسمعها من ابن عمك كمال، أيها الفلاح التعيس ليس لك مكان سوى الوحل والطين والعفن والعيش في زلع المش بين الجبنة المدوده * (الرواية ص ٢٩٩)

ورغم اختلاف كمال عن عبد الله على مستوى الرؤية فإننا لا نستطيع أن نحسم لأي صوت منهما ما قذفت به الذاكرة إلى عبد الله لأنه يحتمل أن يكون لكليهما في أن :

جفاك النوم يا ابن عبد الجليل.. كذاب يا ابن عبد الجليل كذاب ورحمة ابوك كذاب، مستعد تحط الراس تحت المداس، إذا كان الثمن قيراطين أرض (الرواية ص ٢٩٨).

تصل هذه التقنية بالبطل إلى أن يزدوج صوته بصوت المؤلف

فينطقه بما يتناقض مع رؤيته الجمعية وهو فى حال أشبه بالهذيان. ويستعين الروائى فى علاقته الثالثة بالبطل وهى علاقة الأدلجة، بنمط آخر من القص، وهو نمط الموقعين المتصادمين، ومزية هذا النمط أنه ذو "بنية تميل إلى القلق، إلى شيء من عدم التماسك والانسجام، أو هى توحى بذلك، كأنها لا تترايط، أو كأنها تتفكك. وهى فى هذا، لا تنمو نحو غاية لها، تنتهى ولا تنتهى، لكنها تطرح سؤالها، أو أسئلتها. كان القراءة تستكملها، أو كأنها كتابة تمارسها القراءة".⁽²³⁾

إذ يقيم الروائى صراعا خفيا يأخذ شكل التعاون والتكامل فى مهمة القص، بين تقنية الراوى الشاهد، الذى روى لنا من الخارج بضمير "أنا" صورة البطل فى العلاقة الأولى حتى زعرعها من الداخل، وبين تقنية الراوى البطل، الذى يروى من الداخل بضمير "أنا" ما يريد الروائى أن يعرى به تماما البطل، حيث يعتمد الراوى الشاهد فى هذه العلاقة إلى دفع البطل إلى ذاكرته وكأنه هو الذى يقوم بدور الراوى لما ينقض كونه بطلا سواء بروايته لما يشوب مقومات البطولة بشكل مباشر مثل انهزامه فى أهله، أو اغتصابه لإحدى المهجرات من السويس، أو بروايته متحسرا على زمن البطولة، الذى ولّى حين ولّى زمن الحرب وحلّ محله زمن الغربة. وهنا يأتى الروائى من خلال تقنية الراوى الشاهد بصوت يحمل الوعى المفارق، الذى يريد أن ينصره على الرؤية الجمعية التى يمثلها صوت البطل، ألا وهو صوت المهندس صلاح عقل، المثقف اليسارى، الذى تعرّف عليه عبد الله فى الجيش ضابطا احتياطيا. ثم توطدت العلاقة بينهما فى الحياة المدنية حين عمل معه فى مؤسسة النيل للمقاولات.

ونجد مثالا واضحا لدفع الراوى الشاهد للراوى البطل إلى الذاكرة، حين كان الراوى الشاهد يروى ما يقوم به البطل ورفاقه فى السلاح من مواجهة لطيران العدو أسفر عنها وقوع الشهداء منهم دفاعا عن الوطن، ثم نجد الراوى الشاهد يزج بالبطل إلى الذاكرة عن طريق إدخاله فى حلم، حيث اغتصابه لإحدى نساء السويس المهاجرات (أنصاف) وهى من الضحايا المباشرين للحرب التى تعد فضاء بطولة البطل:

‘تحت ظل إحدى الناقلات استلقى عبد الله متوجعا، فكر فى أنه سيذهب حيثما يأتون ولم يلبث أن راح فى نوم عميق.. فى أول أجازة له بعد أن قضى خمسة وأربعين يوما متواصلة فى مركز التدريب فوجئ بهم فى داره، وجوه غريبة لنسوة وأطفال كانوا يتحركون بسهولة ويسر فى ساحة الدار. عندما جلس على المصطبة قيل له المهاجرين فى المساء وسط ضباب الحشيش ...كمن عبد الله للمرأة الصغيرة يتابعها فى صبر وترقب.. دفعها إلى الخلف وهى تقاومه ..كانت مهانة.. وعندما أفاق من نشوته وانقلب قامت تزحف على أربع وهى تبكى بحرارة..’ (الرواية ص٥٦/٥٧-٥٧)

والملاحظ أن البطل يحلم بما فعله من ‘اغتصاب’ لأنصاف، والراوى الشاهد هو الذى يروى هذا الحلم، والملاحظ كذلك أن فعل الحلم من البطل وروايته من الراوى الشاهد يتمان فى إطار أكبر وهو إطار تقنية الرجوع للوراء Flash Back، بما يعنى أن الراوى الشاهد الذى من المفترض أنه يروى الأحداث من الخارج يتحول بروايته لمكون ذاكرة البطل إلى راوٍ عليم بكل شيء، لكنه ينحاز ضد

بطله بتفتيشه فى ذاكرته عما يسلبه بطولته، فإذا ما تم ذلك للروائى، نجد البطل يحقر ذاته بما لا يتفق ومعنى البطولة
آيه تكون يا بن عبد الجليل وسط الخلق، حمار على ظهره
غبيط، بهيمة على عينها الغمة ^ (الرواية ص ٢٨)

وفى ضوء هذا التصور لا تعد رواية مراعى القتل رواية تعدد
أصوات، لافتقادها للشرط الرئيس لذلك، وهو أن تكون كل الأصوات
كاملة القيمة، ولا شك أن غاية الروائى من علاقاته المختلفة مع
البطل لا أن يصنع رواية بوليفونية تكون كل الأصوات فيها كاملة
القيمة، لاسيما إذا كان تحقيق ذلك سيكون على حساب غايته
الرئيسية، وهى أن تتشغل الرواية بمساءلة الوعى الجمعى عن سلبيته،
وعدم دفاع الجماعة الشعبية عن مصالحها، حيث تستهدف بالأساس
أن تعين الوعى الجمعى ممثلا فى عبد الله، على فهم العالم المحيط
به فهما جديدا، يعتمد بالأساس على تحديد المسئول الرئيس عن
"النكسة"، "الثغرة"، "الفساد ونهب المال العام"، "تفتت العرب"،
انتهاك إنسانية الإنسان المصرى... إلخ.

حدث نفسه... يا ابو زيد من هنا مريت.. ابو زيد مين يا بن
الكلب.. ابو زيد عبر ليبيا وخلفه كتائب الفرسان.. ابو زيد مين يا بن
المفحور. ده احنا فلاحين غدر بينا اللى فى البندر وشلة الجالسين فى
قصر عابدين... ^ (الرواية ص ١٠٣)

وذلك تتضح كيفية من كفيات اشتغال موقع الراوى لتقديم صورة
للبطل بين نمط من أنماط التأليف الشفاهى (فتحى سليمان) ونمط من
أنماط التأليف الكتابى/ الروائى (مراعى القتل لفتحى إمبابى).

الفصل الثانى

صورة اللغة

يبدو أن مصطلح "صورة اللغة" الباختيني مصطلح مناسب لمعالجة فرضية اختلاف طرق نقل خطاب الغير بين السرد الشفاهي والسرد الكتابي.

وربما كان من الأشياء التي تجعل هذا المصطلح يبدو أكثر ملاءمة لموضوع الدراسة أن باختين يطرحه، باعتباره ما يميز الرواية عن الأنواع السابقة عليها:

"فما يتصف به الجنس الروائي ويتميز ليس صورة الإنسان بحد ذاته، بل صورة اللغة.. إن المشكلة المركزية للأسلوبية الروائية يمكن صياغتها على أنها مشكلة التصوير الفني للغة، مشكلة صورة اللغة".^(٥٧)

وإعطاء باختين هذه الأهمية لمفهوم "صورة اللغة" نابع من رؤيته

للنوع الروائي باعتباره التجسيد الأعلى لتنوع الملفوظات والتداخل النصي، وهو تصوّرُ مربودٌ عليه من قبل تودروف بأنّ تنوع الملفوظات والتداخل النصي هما أمران غير زمنيّين يمكن التوفيق بين حضورهما الكلي الدائم والطبيعة التاريخية بالضرورة للنوع^(٣٨).

وأعتقد أنّ من بين ما يميّز الرواية ليس مجرد حضور تنوع الملفوظات، وإنما كيفية هذا الحضور لتنوع الملفوظات، وعلاقة ذلك بأشكال حضور المؤلف في الرواية، وهي أشكالٌ تختلف عن الشكل الأصلي للحضور الذي يتمتع به الراوي الشفاهي، ونعتقد أنّ هذا هو المقصود بصورة اللغة؛ لأنّ تنوع الملفوظات موجود - مثلاً - في السيرة الهلالية، وموجود كذلك في رواية مراعي القتل، لكن نقل خطاب الغير في السيرة الهلالية يتم بكيفية تختلف عن تلك التي يتم بها في رواية مراعي القتل.

والحقيقة أنّنا نهتم هنا بكيفية نقل خطاب الغير في كل من السيرة ومراعي القتل، لما يمكن أن تكشف عنه من دلالات تدعم ما سبق ملاحظته حول صورة البطل عند فتحى سليمان وفتحى إمبابي.

فمن الطبيعي أن تتجسد علاقة فتحى سليمان ببطله أبى زيد في كيفية نقله لخطابه، لأنّ ذلك النقل يكشف عن الهدف من هذه الطريقة أو تلك، وكذلك الأمر في مراعي القتل؛ فعلاقة الراوي بالبطل تتجسد في كيفية نقله لخطابه واختلاف تلك الكيفيات من مرحلة لأخرى باختلاف الهدف من نقل خطاب الآخر "عبد الله"، لكن اختلاف كيفيات نقل خطاب أبى زيد عن كيفيات نقل خطاب "عبد الله" لا

يمكن اختزال العلل التي يمكن أن تفسره في مجرد توفر رغبة لدى فتحى سليمان أو فتحى إمبابى فى رسم صورة بطليهما على هذا النحو أو ذاك؛ إذ كون فتحى سليمان شاعرا وكونه شفاهيا (بمعنى الشفاهية الثانوية) يحددان له، بدرجة أو بأخرى، كيفيات تمثله لخطاب بطله "أبى زيد". ومن ناحية ثانية فإن كون فتحى إمبابى روائيا وكونه كتابيا (بمعنى أنه يقدم إبداعه كتابة) يحددان له كذلك كيفيات نقله لخطاب بطله "عبد الله"، دون أن ننفى عن كل من فتحى سليمان وفتحى إمبابى إرادتيهما الفرديتين فى اختيار ما يصلح توظيفه من كيفيات نقل خطاب الآخر الممكنة فى رسم صورة بطليهما.

ومن ثم يمكن أن نشير إلى أن العلاقة بين كيفيات نقل خطاب الغير وبين ثنائية "الشفاهية والكتابية" ليست علاقة بسيطة، يمكن اختزالها فى ربط كيفيات بعينها من كيفيات نقل خطاب الغير بالشفاهية فى مقابل كيفيات أخرى يتم ربطها بالكتابية؛ وذلك لأن الكتابية يمكنها أن توظف كيفية من كيفيات نقل خطاب الغير التى تقرن بالشفاهية (الحوار)، ولكن بهدف مختلف عن هدفها الأصيل فى الشفاهية. كما يمكن كذلك أن يكون لكيفية من كيفيات نقل خطاب الغير التى تقرن بالكتابية (الأسلوب غير المباشر الحر)، وجود بالضرورة فى الشفاهية، يفرضه غياب العلامات الكتابية وتداخل الأصوات الناتج عن السياق الشفاهى الذى يولى الأهمية للملاحقة الحدث على تدقيق الضمائر والقواعد النحوية بالشكل الذى تتيحه الكتابة، وبالتالي هو هنا وجود طبيعى لكيفية (الأسلوب غير المباشر

الحر) مجرد من الهدف المعروف لتلك الكيفية فى الكتابية حين يوظف تداخل الأصوات لتحقيق تداخل فى أنماط الوعى قد يسفر عنه تحول فى أيديولوجيا الشخصيات من وراء ظهرها.

ومن المؤكد أن الأمر مختلف عند اللغويين الذين لا يعينهم توظيف كفيات نقل خطاب الغير فى الأدب بقدر ما يعينهم ما تتسم به الكيفية فى حد ذاتها من سمات يسهل على أساسها إدراجها فى خانة الشفاهية أو فى خانة الكتابية، ومن هنا أكدوا على الطبيعة الحوارية للغة المنطوقة، بينما لا يعد المونولوج شكلا منطوقا خالصا لأنه قرين الكتابية.

ولا ريب أن الديالوج شيء أولى. وهو أولى أيضا بالمفهوم التاريخي؛ ذلك أن اللغة باعتبارها أداة تفترض وجود مشاركين لغويين. وبالمثل اللغة المنطوقة تعد أولية، إذا قوبلت باللغة المكتوبة (...)
المونولوج ليس شكلا منطوقا خالصا؛ لأنه قد يعتمد على نوع من اللغة المكتوبة التى تقرأ جهرا^(٥٩)

ليس ثمة ما يمنع الامتداد بهذه الملاحظة لنجد أمامنا ثنائية "الحوارية والمونولوجية" تشطر الرواية لنوعين، لكل منهما أسسه الفلسفية؛ لتبين بوضوح علاقة ثنائية "الشفاهية والكتابية" بثنائية تتعلق بالرواية تحديدا، وهى "المونولوجية والحوارية". وبالتالي اختلاف أشكال العلاقة مع خطاب الآخر بين الرواية المونولوجية والرواية الحوارية؛ لنؤسس على هذا الاختلاف ما نجده من أشكال العلاقة مع خطاب الآخر فى رواية "مراعى القتل" بإرجاعها لأسسها الفلسفية. فيصبح ممكنا حينئذ أن نبصر مدى الاختلاف بينها وبين

أشكال العلاقة مع خطاب الآخر التى طرحها فتحى سليمان فى روايته للسيرة الهلالية. وذلك فى ضوء ما أعلنه فتحى إمبابى من أن دافعه الرئيسى لاجتهاده اللغوى هو مطابقة المکتوب بالمنطوق^(٦٠) بما ينبئ بعلاقة حيادية مع خطاب الآخر، تعمل على إبرازه لغويا ودلاليا، والجدل معه دون سلبه حق الحضور ودون خداعه بحيل تفصم بين خطابه ووعيه.

يبدو أن منحنى تعدد الأصوات Polyphone الذى مهده دستوفيسكى^(٦١) كان تجسيدا فنيا لانشقاق عن الفلسفة المثالية التى تمثل الأساس الفلسفى للمنحنى المونولوجى فى تأليف الرواية، الذى ازدهر فى عصر التنوير العقلانى الأوروبى؛ حيث يشير باختين إلى تحول المبدأ المثالى المعروف بوحدة الوجود Monism إلى وحدة الوعى الواحد، وإن اختلفت مسميات تلك الوحدة "الأنما المطلقة - الروح المطلق - الوعى المعيارى ... إلخ". وعلى هذا الأساس يتم التعامل مع أشكال الوعى الأخرى باعتبارها أشكالا عفوية أو فائضة، مما يبرر "أن يقوم من يعرف الحقيقة ويمتلكها بتلقيها لمن يجهلها ويخطئها؛ أى إن العلاقة هنا علاقة معلم بتلميذ".^(٦٢)

ويبدو أن الرواية المونولوجية تتيح لمؤلفها سلطة مطلقة تجعل منه مؤلفا إيجابيا، لكن غالبا ما يكون القارئ سلبيا ليس أمامه سوى التأثير بالصوت الواحد/ الأيديولوجيا الوحيدة، وكأنه صوت شعري تعوق الطاقة الشعرية، التى تحملها الرواية المونولوجية، القارئ من مجادلته. بينما الرواية الديالوجية رغم - وربما بسبب - أنها تعيد توزيع أنصبة الناس من الحقيقة فإن مؤلفها لو حافظ على حياده إلى

النهاية، يكون قد خان الأساس الفلسفى للرواية الديالوجية بلعبه دورا سلبيا يدعم مقولة "المعرفة من أجل المعرفة" (٦٣).

ومن الطبيعى أن يختلف شكل حضور المؤلف فى الرواية الديالوجية عن شكل حضوره فى الرواية المونولوجية، لكن الملاحظ أنه لا تنهض رواية سواء كانت مونولوجية أو ديالوجية إلا بوجود الآخر أيديولوجيا. فإذا ما كان شرط حضور المؤلف ذى الوعى تام الإنجاز من قبل فعل الكتابة فى الرواية المونولوجية هو إقصاء هذا الآخر، فإن الروائى يتحايل على الطبيعة الروائية التى لا تقر بالغياب التام للآخر وذلك بأن يستعيز عن أيديولوجيا الآخر بتقديم تأويلات لها، ثم يقوم بإدراجها فى النسق الخاص لأيديولوجيته المهيمنة.

أما فى الرواية الديالوجية/ المتعددة الأصوات لا يعنى حضور الآخر أيديولوجيا غياب المؤلف أو الانتقاص من حضوره، بل يعنى الحضور الفعال إلى أقصى درجة ممكنة. وشرط هذا الحضور أن يكون المؤلف على وعى بأن ثمة آخرين لديهم أشكال من الوعى تختلف عن وعيه ولهم الحق فى الحضور، وأن يكون كذلك على يقين بأنه لم يحتكر اليقين بعد؛ لأن وعيه لم ينجز بعد، مثله مثل بقية أشكال وعى الآخرين الذين يجب عليه تقديمهم لا تأويلهم. فمفهوم "الحوارية" يفترض أن "المعنى ليس موجودا سلفا فى دلالة منجزة، بل هو صادر عن عملية تجابه بين المجموعات الاجتماعية حول الدلالة". (٦٤)

يبدو للوهلة الأولى أن رواية "مراعى القتل" أراد لها مؤلفها أن تكون رواية متعددة الأصوات، بينما فُرض على فتحى سليمان أن

يكون مونولوجيا في سرده الشعري؛ لكون الشعر عامة أقل تحملا لتعددية الأصوات من النثر، ولكون عملية التأليف أو الأداء الشفاهي لا تتيح إنتاج سرد تتعدد فيه الأصوات. لكن إذا كان واردا أن رغبة إمبابي في عمل رواية حوارية مؤسسة معرفيا على الانشقاق المعرفي لدستوفيسكي عن الفلسفة المثالية، فغير وارد أن تكون مونولوجية فتحى سليمان مؤسسة على الفلسفة المثالية، ونزعة التنوير العقلانية الأوربية. هنا نلاحظ إذا ما تأملنا ثنائية "الشفاهية والكتابية" وثنائية "الديالوجية والمونولوجية" أن ثمة طبيعة مزدوجة للسرد الشفاهي (السيرة الهلالية) فهو سرد ديالوجي على مستوى عملية الأداء ومونولوجي في علاقته بالآخر الأيديولوجي. كما نلاحظ الطبيعة المزدوجة للسرد الكتابي (مراعى القتل) فهو مونولوجي على مستوى التأليف، لكنه يسعى - في الروايات المتعددة الأصوات - لأن يكون ديالوجيا في علاقته بالآخر. وهذه الطبيعة المزدوجة ربما نجد تفسيراً لها في أشكال العلاقة مع خطاب الآخر والهدف منها عند كل من سليمان وإمبابي.

فعلاقة البطل بالمبدع تكشف عن طبيعتها وتحولاتها، في اختيار المبدع للشكل الذي يستخدمه للحكم على البطل، أو في الشكل الذي يستخدمه لمحاورته، فبناء اللغة نفسه يعكس تلك العلاقة. (٦٥) وعلاقة فتحى سليمان بالبطل أبى زيد الهلالي كما رأينا في الفصل السابق هي علاقة التوحد مع البطل. يجسد تلك العلاقة الصوت السردى الجمعى الذى لا يرد فى إطاره أية إمكانية لمساءلة البطل أو إدانته. أما علاقة إمبابي بالبطل "عبد الله بن عبد الجليل" فهي علاقة مساءلة

متبادلة بين المؤلف بوصفه ليس حاملا فحسب لأيدولوجية تقديمية تهدف لتحقيق العدالة الاجتماعية، وإنما بوصفه مثقفا ذا وعى مفارق للوعى الجمعى، والبطل بوصفه حاملا للثقافة الشعبية - ثقافة الأغلبية والحقيقة أن المؤلف من حيث أراد الكشف عن عدم صلاحية الثقافة الشعبية ممثلة فى البطل "عبد الله" لهذه اللحظة التاريخية، باعتبارها ثقافة خارج التاريخ، أو باعتبارها ثقافة تقدم نسق قيم يدعم الرضوخ والاستسلام وبيارك اللامبالاة، إنما كشف عن الفجوة بين النخبة الثقافية بمختلف تياراتها الفكرية وبين الجماعة الشعبية، وهى فجوة تدين النخبة فى تعاليها على المستهدفين بخطابها التنويرى، أو الثورى، مثلما تدين الجماعة الشعبية فى إعادة إنتاجها لقيم السلبية وعدم القيام بمهمة الدفاع عن حقوقها وحمايتها بنفسها. إن الكشف عن هذه العلاقة سرديا يتطلب النظر فى مقولات الحوارية الروائية الثلاث - وفقا لباختين - وهى (التهجين - العلاقة المتبادلة المشحونة بالحوارية بين اللغات - الحوارات الخالصة)، وكيف ظهرت فى رواية "مراعى القتل"، لتنشئ صورة اللغة على النحو الذى ظهر فى الرواية، كما يتطلب من جهة أخرى البحث فى مدى توفر السيرة الهلالية عند فتحى سليمان على ما اعتبره باختين حوارية روائية، ليس بهدف أن نقول إن السيرة عرفت الحوارية الروائية فنسحب عليها صفة الروائية من منطلق التمجيد للرواية كجنس أدبى حديث، أو أنها (السيرة) لم تعرف ذلك فينتقص ذاك من قدرها وفقا لمنطق تمجيد العقلية الكتابية للرواية أيضا، وإنما بهدف التعرف على الصورة الفنية للغة فى السرد الشفاهى (السيرة)

دون مفاضلة، مما يساعد على تقديم تفسير يستند لرؤية العقلية الشفاهية للآخر. وليس لما أصبحت عليه العلاقة مع الآخر فى السرد الذى قدمته العقلية الكتابية.

المقولات الباختينية الثلاث للحوارية الروائية :

تنقسم هذه المقولات بالغموض والتجريد إلى الحد الذى دفع د. لحمدانى لأن يحاول توضيح غرض باختين بكل مقولة من تلك المقولات، بعد الكشف عما بينها من تداخل فى تعريفاته النظرية، زاد من غموضها الغياب شبه التام للأمثلة التوضيحية، ^(٦٦) ومن ثم نحاول استثمار جهد د. لحمدانى لفهم غرض باختين، لنخطو من محاولة فهم تلك المقولات إلى محاولة توظيفها فى اختبار فرضية هذا الفصل.

١- التهجين Hybridization

التهجين - حسب باختين - المزج بين لغتين اجتماعيتين فى نطاق القول الواحد، إنه اللقاء على ساحة هذا القول بين وعين لغويين مختلفين تفصل بينهما حقبة تاريخية أو تباين اجتماعى (أو كلاهما معا) ^(٦٧).

ويميز باختين بين نوعين من التهجين أحدهما غير إرادى يحكم اللغات فى تطورها التاريخى؛ حيث يأخذ صورة المزج بين 'لغات' مختلفة متعايشة فى نطاق لهجة أو لغة واحدة، فينتج عنه تراكيب ثنائية اللغة، لكنها وحيدة الصوت؛ لأن فعل التهجين الذى أنتجها تم بلا وعى وبلا إرادة. وبالتالي لا يعتبر هذا النوع من التهجين أدبيا، لافتقاده للشروط التى وضعها باختين للتهجين الأدبى أو الروائى،

وهو النوع الثانى من التهجين.

وهناك ثلاثة شروط للتركيب الهجينى الروائى:

١- الإرادة والوعى فى فعل التهجين.

٢- العلاقة غير المتكافئة بين اللغتين (اللغة المصوّرة/اللغة

المصوّرة).

٣- تقديم صوتين لكل منهما موقف مختلف من العالم. (٦٨)

٢- العلاقة المتبادلة المشحونة بالحوارية بين اللغات

ويمكن لهذه المقولة أن تقدم الصورة الفنية للغة من خلال ثلاثة

أشكال هى:

١- الأسلبة

الأسلبة - حسب باختين - هى صورة فنية للغة غريبة. وهى

تنطوى بالضرورة على وعيين لغويين مفردَيْن: الوعى المصوّر (أى

الوعى اللغوى المؤسلب) والوعى اللغوى المصوّر، المؤسلب. (٦٩)

لا يكشف التعريف عن الفارق بين الأسلبة والتهجين، فكلاهما

يتم بوعى وإرادة، وكلاهما يقدم صوتين مختلفين، أو بالأحرى وعيين

اجتماعيين مختلفين لكل منهما موقف من العالم، وأخيرا، فكل من

التهجين والأسلبة يشتركان فى وجود لغة مصوّرة ولغة مصوّرة: أى

العلاقة غير المتكافئة بين اللغات، لكن من المؤكد أن ثمة فارقا بينهما

أوماً إليه باختين بقوله "وهذا الوعى اللغوى الثانى للمؤسلب

ومعاصريه يعمل بمادة اللغة المؤسلبة: فالمؤسلب لا يتكلم بصورة

مباشرة فى موضوع ما إلا بهذه اللغة المؤسلبة الغريبة عنه. (٧٠) بما

يعنى أن اللغة المصوّرة تكون حاضرة لفظا فى ملفوظ التهجين، بينما

لا تكون إلا ضمنية فقط في ملفوظ الأسلبة. (٧١)

ب- التنويع

التنويع هو الوقوع عمدا في ما يعد عيبا في الأسلبة، فمن العيب في الأسلبة أن تفقد انسجامها بأن تأخذ اللغة المصوّرة (المؤسلبة) ما ليس من حقها في الأسلبة وهو الحضور لفظا فتتحول بذلك الأسلبة إلى تهجين.

ومن ثم لا نرى في التنويع ما يميزه عن كل من الأسلبة والتهجين، فهو بمثابة الجسر الذي تنتقل عليه الأسلبة لتصبح تهجينا، فيكون الجسر في بدايته في شكل أسلبة حقيقية، ثم في منتصف الجسر يبادر الوعي المؤسلب بالحضور لفظا على استحياء ليمهد لانتقاد صوت الآخر في اللغة المصوّرة بوضوح عند نهاية الجسر ليغدو تهجينا واضحا.

ج- أسلبة المحاكاة الساخرة

قد يحدث أن تتفق اللغة المصوّرة مع موضوعها (اللغة المصوّرة) في الهدف، فيدعم وعى كل منهما وعى الأخرى، فتأخذ العلاقة بالآخر هنا شكل التوحد، لكن ما يحدث في الغالب الأعم أن يكون هدف اللغة المصوّرة من تصوير اللغة المصوّرة فنيا هو مقاومتها أو فضحها والسخرية من نمط الوعي الكامن فيها. وهذا النوع الغالب من العلاقة يمكن أن يتحقق من وجهة نظري من خلال الأسلبة أو التهجين أو التنويع، مما يعنى أنه ليس ثمة ضرورة، بل ليس ثمة مشروعية لجعل باختين أسلبة المحاكاة الساخرة نمطا ثالثا من أنماط الإنارة الحوارية الداخلية المتبادلة بين اللغات.

٢- الحوارات الخالصة

ثمة فارق بين الحوار Dialogue بوصفه تقنية فى الرواية وبين الحوارية Dialogism باعتبارها مبدأ حاكماً - عند باختين - للعلاقات بين اللغات فى الرواية، غير أنه من المؤكد أن حوارات الشخصوس ومونولوجياتها بوصفها تقنية فى الرواية هى تقنية "مسخرة لنفس الغرض الذى هو إنشاء صورة اللغة".^(٧٢)

توظف الرواية بدرجات مختلفة الأنماط السابقة لتحقيق ما تصبو إليه من حوارية، إذا ما كانت الحوارية هى الخيار الفنى الذى يسعى إليه الروائى بوعى وإرادة كاملين، مما جعله يفضل على خيار فنى آخر متاح وهو المونولوجية، وسواء اختار الروائى هذا الخيار أو ذاك أو جمع بينهما، فهو ذو إرادة ووعى فى اختياره. أما الراوى الشفاهى فإننا لا نقول بأنه مسلوب الإرادة تجاه خياراته الفنية للشكل الذى يسرد به، وإنما هو بالأحرى اختار الخيار الوحيد الذى يتيح التأليف الشفاهى أثناء الأداء، فحيث يكون الهدف من عملية السرد التوحد مع البطل الذى يلتف الجمهور حول الراوى من أجله، يكون الأسلوب الموحد هو خيار الراوى، لكنه ليس عن مونولوجية تقصى الآخر بتقديم تأويل لوعيه ليذوب فى وعى يراود له الهيمنة، وإنما هو أسلوب موحد يحطم المسافة الفاصلة بين المفهوم الكتابى لكل من الحوارية والمونولوجية؛ لأن البطل هنا هو الآخر والذات فى آن. ليس عن قرار بجعل الذات موضوعاً للتأمل أو المساءلة فتغدو "آخر"، وليس عن قرار بتمثل الذات لآخر تربطها به علاقة اختلاف أو تشابه، وإنما لأن الذات جذبت الآخر/البطل من ثقافته البدوية إلى

ثقافتها الفلاحية، وارتبطت به أملا في أن تكون على شاكلته في البطولة، أو أن يكون ابنها الذي لم تنجبه على شاكلتها، دون نفي لإمكانية الاختلاف أحيانا. فالجمهور والراوى بوصفهم حملة الثقافة الشعبية يمثلون الذات التي احتضنت هذا الآخر "البطل"؛ ومن ثم فإن خصوصية هذه العلاقة جعلت الهيمنة للأسلوب الموحد في الغالب لتقديم الآخر بوصفه ممثلا للذات، ولو على سبيل "التعويض النفسى"، بل إن الحوارية تكون دعما للأسلوب الموحد بتحقيق نفس الغرض - وهو التوحد مع البطل - عن طريق عمل أسلوب محاكاة ساخرة ليس من ملفوظ البطل، وإنما من ملفوظ نقيض البطل وهو العبد (عديم النسب والبطولة)؛ إذ تتم السخرية بشكل متكرر كلما جاء ذكر لخطاب العبيد من الأعداء فى مواجهة حوارية مع البطل، ويستجيب الجمهور لها دائما بتعالى الضحكات:

وأبو زيد راح لحارة زواوا

لقى عبيد بوابين

- عشرين عبد شريرة

مايعرفوش

ريهم إلا بالإشارة

جال العبيد انتى يا مسعودة يا بنت الأرام

ارجعى من عنديكى لنضريكى فى رقبتيك

نخبطيكى ف بعضيكي

جمهور (ضحك)

(بنات الاشراف - الشريط الثانى - وجه ١)

ومن هنا يمكن القول بأن موقع الراوى الشفاهى فتحى سليمان فى علاقته الحية بالجمهور، مثلما كان فاعلا فى تشكيل صورة البطل بحيث تشكلت صورته من جانبى (البطولة، التى تتجاوز فكرة اختبارها، والعشق)، فإنه فاعلٌ أيضا فى جعل الراوى فتحى سليمان فى علاقته بخطاب البطل يلتزم شكلا واحدا للعلاقة لا يتغير من قصة لأخرى، وهو شكل التوحد مع خطاب البطل موظفا، من أجل ذلك الهدف، الأسلوب الموحد بشكل أساسى.

ففى قصة الزناتى خليفة يصر زيدان على ملاقة الزناتى رغم تحذير أبى زيد له من الزناتى فهو لا يقدر عليه إلا من يماثله فى البطولة فينقل الشاعر على لسان أبى زيد مدحا فى بطولة الزناتى، حتى أنه عندما يولّى زيدان هاربا من أمام الزناتى ينقل الشاعر عن زيدان خطاب المقر ببطولة الزناتى لدرجة تخويف الهلالية منه، موجهها هذا الخطاب إلى أبى زيد فى شكل حوار، فنصل بذلك إلى أن يقوم الراوى فتحى سليمان من خلال الخطاب السردى بالدور الذى سبق أن قام به أبو زيد فى الإشادة ببطولة خصمه من خلال خطاب مروي عنه. وأثناء هذه الانتقالات تتدخل الموسيقى مرتين، مرة تقوم فيها بدور الأداة المساعدة حيناً - أو البديلة فى أحيان أخرى - للفعل الاستهلالى الممهّد للخطاب المباشر (الحوار) عند انتقال الكلام من متحدث لآخر، والمرة الثانية تساعد الموسيقى فيها على الانتقال من خطاب منقول عن البطل فى شكل خطاب مباشر إلى خطاب الراوى منبثقا من الخطاب المباشر، وكأنه امتداد له وليس تحولا عنه لصيغة خطاب آخر. كما نلاحظ كذلك اعتماد الشاعر على ارتفاع نبرة صوته

عند نقله خطاب البطل "أبي زيد" من متحدث إليه أول "زيدان" إلى المتحدث إليه الثاني "الزناتى خليفة" وكأنه ينبه الجمهور بارتفاع نبرة صوته، فى قوله: (ألا يا زناتى) إلى حدوث انتقال من حوار لآخر فيصبح الزناتى متحدثا إليه بعد أن كان موضوعا للحديث بين البطل أبى زيد وزيدان:

جيتم إلى تونس يا خال تصيدوا
الصيد منها حرام هنا والله
بلد فيها المنصان زناتى خليفة
تحرم عليكو الآن دى والله
(يا عينى عليك.. صلاه النبى عليك)
موسيقى طويلة
نادى البطل أبو زيد يا زيدان ليه كده
أنا قلت ده بحر على وهايج

ألا يا زناتى إلقى لحربى وقوتى

(يا حاج فتحى يا حلو)

موسيقى طويلة

قال له جاء لاسمر أبو ناب ملتوى

بالحمرة يومها وهجم أبو باع طایل

(الزناتى خليفة- الشريط الأول -وجه ١)

إن هدف سليمان ليس أن يقيم حواجز أو فواصل لغوية أو

نحوية بين خطابه وخطاب الشخصيات وخاصة البطل، وإنما يهدف إلى أن يضع الخطابات في أسلوب موحد أشبه بالمسبحة، ويكون الاعتماد أساسيا على نبرة صوته حين ينبثق عن خطابه السردي خطاب مباشر دون فعل استهلاكي للبطل :

فاق من الألم ونزل الدمع يعوم

شكرا شكرا يا بنت عمى

شكرا شكرا يا بنت عمى

إنت من لحمى ودمى

(الزناتى خليفة - الشريط الأول - وجه ٢)

لكن عندما يشعر سليمان بأنه ينقل خطابا قد يختلط على الجمهور أن يعرف صاحبه بسبب إمكانية أن يكون الخطاب منطوق المتحاورين ومنطوق الشاعر في نفس الوقت، يجد الشاعر أنه من الضروري، عندما يدرك ذلك، أن يعلن، صراحة، لمن كان ذلك الخطاب، ثم يستأنفه، فعندما تنقذ الجازية أبا زيد من السم الذي سرى في جسده من أثر لدغة شعبان أثناء حربهم مع الزناتى ويشكرها، تطلب الجازية من بنات الهلالية أن يغنين ابتهاجا بعودة البطل سالما مؤكدة شوق الهلالية له، لكن فاصلا موسيقيا طويلا أعقبه تدخل طويل من الجمهور ربما أنسى الشاعر لمن ينبغي أن يتوجه لينقل عنه الخطاب، إلى الجازية التى انتهت خطابها لبنات الهلالية بإعلان الشاعر شفاء البطل (شوفى حبيب عرب الهلالية)، أم ينقل عن البطل الذى كان موجها له خطاب الجازية السابق؟ فيظهر ترده حين يعيد خطاب الشوق المنسوب سابقا للجازية، ثم تاتى

صيحة إعجاب من الجمهور تكشف عن بعد ديني وصل إلى الجمهور من خطاب الشوق (ألا يا شوقنا لك يا حبيبي) باعتباره شوقا للرسول فتأتي صيحة الاستجابة مناسبة لهذا الفهم (الله أكبر) يؤكد ذلك استجابة الشاعر بإنتاج امتداد لهذا الخطاب الديني، وحين يشعر بأن من كان ينبغي أن ينقل عنه الخطاب هو البطل أبو زيد يؤكد صراحة على أن من قال هذا الخطاب هو أبو زيد (تكلم بالكلام أبو زيد سلامة) فطبيعة علاقته بالبطل وطبيعة علاقة الجمهور بالبطل تسمح بتحميل البطل خطابات متولدة من عملية السرد الجمعية:

يا بنات غنوا ويانا

شوفي حبيب عرب الهلالية

موسيقى طويلة

(يا شيخ إيه العسل ده كله يا حاج فتحي

على الطلاق أنت عليك عسل، وصلاة محمد عليك

بالراحة على مهلك، والنبي خليه يدلع الليله دي)

(أه ياسيدي أه)

ألا يا شوقنا لك يا حبيبي

(الله أكبر - الله أكبر)

نبي الله جانا بالبشارة

نبينا بالمفضل فج نوره

(عليه الصلاة والسلام)

على الحجاج في جبل الأمانة

(عسل. عسل أنت والنبي)

تكلم بالكلام أبو زيد سلامة
فسبحان ربنا كريم قدار
كل شئ مكتوب لازم أشوفه
على الجبين مسطور بالأمارة
(الزناتى خليفة - الشريط الأول - وجه ٢)

ومن الطبيعى أن يكون البطل الذى يمكن للراوى أن ينطقه
بالخطاب الناتج عن تغيرات فى عملية السرد الجمعية، أن يكون
لخطابه خصوصية، بمعنى أنه من المهم أن يراعى تأكيد بطولته
الحربية ببطولة بلاغية - إن صح التعبير؛ أى أن يكون هو أقرب
الشخصيات للتمثل بمخزون الأمثال والحكم من الموروث الشعبى
لحسم المواجهات الحوارية مع الشخصيات الأخرى سواء كانت
مساعدة له أو معادية له. ففى قصة الزناتى خليفة يستريح أبو زيد
تحت ظل شجرة مع أبى القمصان، فيخبره بأنه عندما كان فى رحلة
الريادة مع مرعى ويحى ويونس استظلوا بنفس الشجرة حتى ناموا
فاستيقظوا وقد وجدوا أنفسهم مكتفين، فتشام أبو القمصان منها
وطلب منه تغيير الشجرة، لكن البطل ينطق بالرؤية القدرية فى شكل
مثل شعبى "قال له: لا.. المكتوب مامنوش مهروب" (قصة الزناتى
خليفة - الشريط الأول - الوجه الأول)؛ ليحسم المسألة بإقرار
البطولة البلاغية أيضا للبطل، وهذا أمر طبيعى فى مواجهة عبده
(أبى القمصان)، وبالتالي يلعب الراوى من خلال البطل دور المعلم
بإعادة إنتاج قيم الثقافة الشعبية ليتلقاها الجمهور على لسان البطل،
فيتلقى الجمهور بذلك نتاجه المتوارث، إذ يختبر البطل عبده بالسؤال

عن رأيه فى ظل الشجر ليعلم أبو القمصان أنه يفضل (ظل الشجر، والطعام المفتخر، والفرسة الثمينة، والبنت جميلة الوجه)، ولا شك أن الجمهور يشترك مع أبى القمصان فيما يحب، لكن البطولة البلاغية للبطل يكشف عنها الراوى بتنفيذ اختيارات أبى القمصان وتقديم النقيض لها على أنه الأجدر بالتفضيل (ظل الحجر لثباته، وأى طعام لحظة الجوع مفتخر، والفرسة السباقاة لحظة الخطر أفضل من الثمينة، والزوجة المطيعة أفضل من جميلة المنظر). ويحسم الراوى نتيجة المواجهة الحوارية بنقل المثل الشعبى على لسان البطل فى صورة خطاب مباشر:

يبقى الفرسة السابقة والزوجة الموافقة.

(الزنانى خليفة - الشريط الأول - وجه ١).

ويبدو أن البطولة البلاغية التى يتمتع بها البطل لا تهدف فقط لتأكيد انتصاره على محاوريه، أو أن يلعب الراوى من خلالها دور المعلم للجمهور، وإنما كان لها هدف لا يقل أهمية: وهو أن يتم تقديم بطل خفيف الظل - مثل الراوى - يستطيع بخفة ظله أن يلغى أى حواجز بينه وبين الجمهور، ومن ثم ينبغى أن تكون الفكاهة التى يضمناها الراوى فى خطاب البطل تناسب السياق الشفاهى فى الأداء؛ أى أن تكون من النوع سريع الفهم لتتحقق الاستجابة من الجمهور. فليجأ الراوى للموروث الشعبى من الأمثال والتشبيهات ذات الدلالات التى تحقق هذا الغرض. ففى قصة (الصعب)، يستمر الحكى على مدى ساعة كاملة برواية أحداث قصة الناعسة منذ عرض الملك زيد العجاج (أبيها) على أبى زيد أن يزوجه ابنته

(الناعسة) مكافأة له على مؤازرته فى الحرب ضد اليهود وعلاجه من جرحه، لكن بعد الشفاء يستكثر على عبد أسود مثله أن يتزوج الناعسة، فما أن يجد أن للناعسة رغبة فيه، يحاوره بدهاء قبل أن يصارحه بقراره، لكن البطل أكثر منه دهاء ببطولته البلاغية، فيرد عليه دهاءه، وذلك بفضل علاقة التوحد بين الراوى والبطل، لاشتراكهما فى تمثيل الثقافة الشعبية، أمام الجمهور منتج هذا الموروث وحارسه. مما يسمح للراوى بأن يدخل إلى لاوعى البطل لينقل مشاعره وأفكاره بلا حرج، ودون أى إحساس بضرورة التحايل بأى تقنية تبرر ذلك فنيا؛ إذ ينقطع الحوار فجأة ليوضح للجمهور مخطط البطل لإدارة المواجهة الحوارية:

- إنت حبشى؟

قال : نعم

وكان وضعك إيه فى بلادك؟

قاله : أنا من بلاد الحبش، وخطبت بنت عمى

(تته ماشى وياه على السلك إالى هو جايله، مش قاله أنا عايز

مال ولا أشجار ولا أملاك ولا أى حاجة، لا)

(الصعب - الشريط الأول - وجه ١)

وينجح البطل فى الانتصار فى مواجهته الحوارية مع زيد العجاج، بفضل علاقة التوحد تلك، التى تسمح للراوى بأن يمدّه بموروث شعبى يحمل قدرة إقناعية ينخدع بها زيد العجاج و يترك فى نفس الوقت أثرا فى الجمهور فتتعالى ضحكاتهم على المثل؛ دليلا على أنه لا فاصل بين الراوى والبطل، وبينهم. فردا على تعجب زيد

العجاج من أن هذا (البطل الحبشى) يتمنى الزواج من ابنة عمه مثيلته فى السواد، ينقل الراوى فى صورة خطاب مباشر على لسان البطل:

قاله المثل البلدى بيقول : حبييك إالى تحب لو كان دب.
(الصعب - الشريط الأول - وجه ١).

بل إنه عندما يدخل إلى لاوعى البطل لحظة شروده عن المواجهة الحوارية لا نجده ينقل عنه إلا مثلاً شعبياً يفرضه السياق السردى، رداً على إخبار أبى زيد العجاج له بأن شرط تزويجه للناعسة أن يهزمه فى ساحة المبارزة:

‘قالوا للحرامى إحلف، قال جالك الفرج ‘

قال بس تبقى لازم هى ديه

قال وبعدين؟

قاله وبعدين لازم نفدى اليمين

(الصعب - الشريط الأول - وجه ١)

وهنا نلاحظ أن ليس ثمة فارق عند سليمان سوى تغير نبرة صوته بين خطاب البطل المنقول فى صورة خطاب مباشر والموجه لمحاورة أبى زيد العجاج، وبين مونولوج البطل المنقول فى صورة خطاب مباشر أيضاً، لكنه موجه للجمهور؛ إذ نلاحظ أن نبرة صوته عند نقل هذا المونولوج منخفضة، بينما تعلق عند استئناف الحوار.

ويبدو أن الراوى يشعر بحقه فى امتلاك خطاب البطل حين ينطق به وحين يصمت للتفكير فيما ينبغى النطق به، أو فيما ينبغى القيام به، والحقيقة أن للراوى الحق فى ذلك؛ لأنه لم ينشد سوى

اللغة الواحدة الوحيدة، وبالتالي فليس ثمة تنوع جوهري في اللغات، وإنما قد يأتى عرضيا وبشكل ثانوي. وبالتالي تنتفى إمكانية القيام بمزج بين لغته ولغة الآخر ليقول من خلال هذا المزج ما يريد بلغة الآخر، ويقول ما يريد الآخر بلغته؛ لأنه من الأساس ليس ثمة ما يريده وما يريده الآخر؛ لأن ما يريده هو ما يريده الآخر (البطل)، ولغته هي لغة هذا الآخر (البطل)، وهذه العلاقة تنفى عن أية شخصية فى السيرة حقها فى الاختلاف الجوهري؛ وأعنى به حقها فى تفكيك اللغة الواحدة وتحقيق التنوع الكلامي استنادا لنسبية الأنظمة اللغوية، ولا يعدو أن يكون لها الحق فى الاختلاف سوى فى الاختلاف الشكلى؛ وأعنى به حقها فى أن يكون لها مقاصد غير مقاصد البطل؛ ومن ثم الراوى والجمهور، لكن يتم تجسيد هذه المقاصد لغويا باللغة الواحدة الوحيدة، مما يعنى مقدما فشلها فى تحقيق أى من مقاصدها، من أجل الحفاظ على البطل منتصرا، والجمهور سعيدا، والراوى ناجحا فى أدائه.

ويبدو أن الراوى يسعى لتحقيق تلك الأهداف بلغته الواحدة الوحيدة بوسيلتين:

الأولى: تفريغ ملفوظ (أعداء البطل ممن لا يرقون لمستوى مواجهة البطل مثل العبيد) من محتواه عند نقله فى صورة خطاب مباشر، لكنه خطاب مباشر مؤسلب أسلبة محاكاة ساخرة. ونجاح هذه الوسيلة فى تحقيق هدفها المزدوج (تفريغ الملفوظ من محتواه وإضحاك الجمهور) يجعلنا نشعر بأن الراوى يتعامل مع هذه الوسيلة باعتبارها صيغة اعتاد اللجوء إليها بآلية فى مواضع معروفة

فى كل قصة يرويها.

الثانية: افتعال مواجهات حوارية مفرغة من شرط الحوارية وهو الاختلاف فى الوعي الذى ينتج صوتين ليصبح الحوار بينهما مشروعاً، وبالتالي قابلاً لأن توظف نتيجته فيما سيعقبه من سياق سردي، لكن ما يحدث غالباً أن الافتعال فى المواجهات الحوارية لا يسمح إلا بقصف الحوار باللجوء للغناء الذى يؤكد به الراوى / الشاعر أحادية اللغة والرؤية من خلال التعاضد مع البطل.

ففى قصة الصعب ينشر الراوى خطاب البطل السردى بكل وسيلة ممكنة، فنجد أنه يدخل لأوعيه لينقل ملفوظ البطل حول حيرته من حقيقة الهدية التى أهدها إياها زيد العجاج (هل هى الناعسة أم جارية حبشية كما قال له زيد العجاج خوفاً من انتشار الخبر؟) :

وخايف يشيل الستارة يلاقيها جارية

فحر عليه الجبل وقال أنا لسه

قريب لزيد العجاج وأشوف

إدانى إيه ؟ الحاجة إالى أنا

جايلها ولا إيه؟

(الصعب - الشريط الأول - وجه ١)

ثم يُعلِّى الراوى صوته لينطق البطل بنفس الخطاب / الحيرة فى شكل حوار مع العبد مرجان المهدى له من زيد العجاج، والذى يدخله الراوى فى الحوار وهو لا يزال على انخداعه بأن مرافقه هو حبشى أسود :

واد يا مرجان

قاله ألابك يا سيد

ما أحسن لى يكون الراجل إدانى

جارية تمنها عشرة دينار

قاله آمال إنت كنت جاي

عايز إيه؟

قاله أنا جاي لناعسة الأجفان

قاله يا سلام بقى إنت

تاخذ الناعسة يا وجه الوابور

والليل الدابور

بقى الناعسة إالى سابت

جميع الناس فى الجمال

وعصيت على كل الرجال

حترضى بيك إنت

يا وجه الغراب!

(الصعب - الشريط الأول - وجه ١)

ثم يوقف الراوى الحوار الفاقد لشرط الحوارية أساسا؛ إذ

يحاوّر العبد مرجان البطل أبى زيد بوعى البطل نفسه، فيصل

الراوى بذلك إلى الشكل النموذج للغة الواحدة الوحيدة ليعلن من

خلالها خطاب البطل الحائر مما يحمله من هدية على الهودج ليجد

فى الغناء إمكانية للتغنى بوضعية العاشق الذى يعانى من جفوة

المحبوب:

وقعد يتنادى ع الناعسة وهى

على الجمل، سايقه عليه الدلال
ويقول هذا الكلام نبيده
عاشق جمال الزين يصلى عليه
(فاصل موسيقى)
يا سايق الظعن بالمحبوب على مهلك

.....

على مهلك على مهلك على مهلك
على مهلك ألا فؤادى م الأشواق على مهلك
ياقاتلى إرتاح يا قاتلى إرتاح
وإقتلنى على مهلك
قتلتنى غدر فىن تمشى على مهلك
هو الجفا صنعتك

.....

هو الجفا صنعتك
ولا علام آهلك
إحنا سمعنا مثل م إللى قبلنا
قالوا بحر المحبة غريق
يا بنى على مهلك
(الصعب - الشريط الأول - وجه ١)

لكن الانتقال المفاجئ للراوى من وسيلة استنطاق الراوى للبطل
بخطاب العشق هذا إلى صيغة محفوظة ويكررها فى كثير من
القصص حول غبطته لمن زار الرسول بمال حلال قد يكون غير مبرر

فى السياق السردى، لكنه لا يمكن أن يكون مجانياً؛ إذ يستمد وجوده ضرورة تبرر قفز الراوى إليه فجأة:

يا بخت من زار الاتنين الحسن والحسين

وجدهم كحيل العين

نور النبى هل على

فيه اللى حج وطاف ونال

أصل ماله دا كان حلال

(الصعب - الشريط الأول - وجه ١)

وهذه الضرورة تتمثل فى أن هذا الانتقال بمثابة وسيلة جاهزة اعتاد الراوى أن ينسحب بها من النقطة التى وصل إليها السرد لإحساسه بأنه إذا تمادى فى الحديث عن العشق قد يسىء إلى زيه الأزهرى و هييبته بين جمهوره، فيقيم، بذلك، التوازن بين رغبات الجمهور فى الاستماع إلى غنائه فى العشق وبين حرصه على هييبته بين جمهوره. خاصة أن حديث العشق وإن كان منطوق البطل على مستوى السرد إلا أنه منطوق الراوى الشاعر أيضاً على مستوى الأداء الشفاهى بصفة عامة، فيبدو الراوى كمن يتحدث أمام هذا الجمهور الغفير عن معاناته الشخصية من جفاء المحبوب. والملاحظ أن لدى الراوى الشاعر صيغا أخرى محفوظة يستطيع بها تحقيق هذا الانسحاب مما وصل إليه حديث العشق ووصف جمال إحدى الشخصيات النسائية دون أن يكون الانسحاب ملحوظا على النحو السابق، بل يكون انسحابا خفيف الظل لما تحمله الصيغة نفسها من رسالة واضحة للجمهور بأن الراوى قد وصف ما هو مباح له أن

يقوم بوصفه، وعلى الجمهور أن يستكمل بخياله، المسكوت عنه من الوصف، مراعاة للمقام. كما في وصفه لسعدا ابنة الزناتى خليفة وهى تصرح بحبها لمرعى:

الصدر منها كالبيستان

فيه الشجر طارح رمان

وصف الباقي يا منصان

وصف الباقي ما هوش عليا

جمهور (....)

موسيقى طويلة

(بنات الأشراف - الشريط الثانى - وجه ١)

ونلاحظ أن وضعية الراوى تلك؛ حيث الصراع بين (أحوال العاشق) و(صورة الراوى الوقور المهاب)، نجد صدى لها عند محاولته إقامة حوارية/ تناص مع لغات، كان يمكنها أن تزعزع هيمنة اللغة الواحدة الوحيدة لتقدم تنوعا جوهريا فى اللغات، وهذه اللغات هى لغة الخطاب الدينى الوعظى ولغة خطاب العشق، لكن ذلك لم يحدث لأن الأسلوب الموحد فرض علاقة التجاور بين اللغات ومنع وصول هذه العلاقة لدرجة التفاعل الداخلى، ففى لحظة يقبل الراوى أن يتبنى الخطاب الوعظى ليس بوصفه لغة مصورة فتعمل لغة الراوى على أسلبيتها، بالسخرية منها ضمنيا، أو على أنها لغة مصورة يسعى الراوى إلى الجدل معها بهدف تهجينها، وإنما نجد الراوى يقدم لغة الخطاب الوعظى بوصفها لغته هو، وبالتالي ليس هناك لغتان من الأصل. وفى لحظة أخرى نجد الراوى يقدم لغة

خطاب العشق بوصفها لغته التى يتبناها كذلك، وليست لغة مصورة. بل إنه يمكن القول أن كل لغة يستحضرها سليمان يشترط فيها أن تكون لغة معاونة بشكل مباشر وواضح لتحقيق الهدف الاستراتيجى من القصة وهو التوحد مع البطل، بمعنى أن السرد الشفاهى فى هذا النموذج (رواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية) لا يتحمل تحقيق هذا الهدف بالطرق غير المباشرة المتمثلة فى استحضار أنماط من اللغات المناوئة للهدف أو الحاملة للوعى المناوئ للوعى المهيمن أو بالأحرى الأوحد؛ ومن ثم يبدو أنه الخيار الذى تتيحه الشفاهية وهو اللجوء لتبنى كل لغة يتم استحضارها بوصفها لغة تخدم استمرار أحادية اللغة الواحدة الوحيدة وتحافظ على الأسلوب الموحد.

إذ نجد الراوى يستحضر لغة الخطاب الوعظى لينطق بها البطل فى مواجهته الحوارية مع الزناتى، فبعد أن تحايل أبو زيد ودخل حارة زواوا وفك أسر بنات الأشراف دون إذن من الزناتى رغم ما كان بينهما من اتفاق على فك أسرهن، يصبح موقف البطل أبى زيد فى المواجهة الحوارية ضعيفا لمخالفته لوعده، ولهذا يلجأ الراوى للغة الخطاب الوعظى لتكسب البطل قوة فى مواجهته الحوارية رغم ضعف موقفه الحوارى؛ ومن ثم لا يجرؤ الزناتى على الاستمرار فى مواجهته الحوارية مع البطل (أبى زيد)، بل تنتهى المواجهة الحوارية بتسليم الزناتى بصحة خطاب البطل أبى زيد، وبالتالي يتركه يسير مع بنات الأشراف فى سلام. ويمكن أن نلاحظ فى هذا المثال مدى وعى الراوى بعملية تبنى الخطاب الوعظى بشكل تام، حتى أنه يبدأ

بجعل هذا الخطاب يرد فى صورة خطاب مباشر يتم نقله عن
البطل:

نادى سلامة

نادى سلامة

وكل الناس تعرفنى

أنا سلامة حامى كل أهاليها

(بنات الأشراف - الشريط الثالث - وجه ١)

لكن الراوى يسعى لتأكيد نسبة هذا الخطاب إليه، وذلك بأن يتم
قطع الخطاب المباشر للبطل، الذى افتخر فيه ببطولته ومعرفة كل
الناس له بوصفه حامى الجميع، بخطاب الراوى الذى يفتخر فيه
أيضا بأنه الذى يستطيع أن يغنى هذا الخطاب الوعظى:

غنى بنظم الغنا والوعظ والحكمة

أبيات - أبيات وعظى وأنا اللى أعرف أغنيها

(بنات الأشراف - الشريط الثالث - وجه ١)

وبعد أن تتأكد الصلة بين البطل والراوى باشتراكهما فى خطاب
وحيد الصوت وأحادى الوعى، يغنى الراوى هذا الخطاب الوعظى.

لو كنت فاهم بأن القبر مسكنا

ما كنت تهجر شريف تحبس أهاليها

لا دار يا صاح بعد الموت تسكنها

إلا التى أنت بالأعمال بانيها

من بنى بخير طاب مسكنه

ومن بناها بشر خاب بانيها

(بنات الأشراف - الشريط الثالث - وجه ١)

وهنا يدخل الجمهور بتعليق يوضح اشتراكه أيضا في هذا الخطاب الوحيد الصوت والأحادي الوعي، فلا يمكن للجمهور أمام هذا الخطاب إلا أن يستحسن، مما يعنى علو كفة البطل أبى زيد فى مواجهته الحوارية أمام الزناتى:

الله الله عليك يا بو صلاح الله الله عليك

(بنات الأشراف - الشريط الثالث - وجه ١)

ويعنى هذا الاستحسان تشجيع الراوى على الاستمرار فى سرد هذا الخطاب حتى منتهاه، فما إن يقترب من نهايته حتى يؤكد سياق المواجهة الحوارية وقد رجحت كفة البطل أبى زيد بعد هذا الخطاب الطويل فيهدد الزناتى، ويأتى التهديد عقب الخطاب الوعظى.

إن لم أفز بالبنات وأطلع بهم بره

تحرم على الخيول أركب نواصيها

(بنات الأشراف - الشريط الثالث - وجه ١)

وعلى هذا النحو تكون لغة الخطاب الوعظى لغة معاونه بشكل مباشر وواضح، يدعم استمرار اللغة الواحدة والصوت الواحد والوعي الواحد، ويتأكد ذلك بإعلان نتيجة ذلك التوظيف للخطاب الوعظى فى صورة خطاب سردي للراوى.

ندم الزناتى على ما فعل وقال له مع السلامة

(بنات الأشراف - الشريط الثالث - وجه ١)

ولا غرابة أن يتم استحضار لغة خطاب العشق لتقوم بنفس الدور الذى لاحظناه مع لغة الخطاب الوعظى: فكلتاهما تتمتعان

بقدره على جذب الجمهور من السياق السردي وشد انتباهه لهذه اللغة أو تلك في حد ذاتها بما تحمله من وعى أحادى يقدم من خلال تشكيل بلاغى يلقي قبولا في الأداء الشفاهى عامة. ففي المرة الوحيدة، على مدار ست وثلاثين ساعة من القص للراوى فتحي سليمان، التى يتاح لنا فيها أن نسمع صوتين يتصارعان حول صورة البطل، نجد أن لغة خطاب العشق تمثل الحل الناجز للراوى - الشاعر لفض الصراع فى مهده.

ففى قصة بنات الأشراف - كما سبق أن رأينا فى فصل صورة البطل - نجد أبا زيد يخبر خاله جبر القريشى مضطرا، ليدلل على صدق حديثه عن وصوله لبنات الأشراف بما رآه على صدر زوجته ورد من كتابة تفصح ما بينهما من غرام، مما يدفع جبر القريشى لأن يهين البطل إهانة بالغة بتجريده من بطولته وجعلها لهدف ذاتى محض، بل وشهوانى وهو الجرى وراء النسوان. ويمكن أن نلاحظ أن التخلص من هذا الصوت قد تحقق تلقائيا، إذ يبدأ الراوى بذكر إهانة البطل على لسان جبر القريشى فى صورة خطاب مباشر يتحمل مسئوليته جبر فقط، والراوى برىء منه:

قال يا حسن بتشكره ليه با بطل

ده قضى زمانه يجرى ورا النسوان

(بنات الأشراف - الشريط الثانى - وجه ٢)

لكن تعليقا عاديا للجمهور فور سماع هذا الصوت يثير تساؤلا

حول إمكانية تفسيره :

(يا عينى عليك يا عينى عليك)

(بنات الأشراف - الشريط الثاني - وجه ٢)

إذ يمكن أن يكون التعليق مجرد تعليق أُلقت به الصدفة عقب هذا الصوت دون أن يكون له خصوصية تجعلنا نفهمه على أنه تعليق يتضمن مع صوت جبر القریشى ضد الصوت المهيمن، وهو صوت السلطان حسن المدافع عن صورة البطل. لكن يبدو أن سماع هذا الصوت أثار ما هو أكثر من التعليق بما يصعب تفسيره بعامل الصدفة؛ إذ نجد الموسيقى عقب هذا التعليق تطول لدرجة تنسى النقطة التى وصل إليها السرد وهى إهانة البطل، وبعد الموسيقى يضطر الراوى للدخول فى مواجهة حوارية حقيقية مع أحد المستمعين تثير غضبه، للدرجة التى تستدعى دخول الموسيقى للتغطية على هذه المواجهة الحوارية، لكننا نستطيع أن نسمع صوت الراوى فقط فى تلك المواجهة. ولا نستطيع أن نعرف إذا ما كان الجمهور يود إعادة الاستماع لما سبق كما يحدث عادة عند استحسانه، خاصة أنه من المحتمل على الأقل وجود من يستحسن هذا الصوت من أنصار دياب فيشمتوا فى خصمه أبى زيد، أم كان يود أن يعلّق على سرد الراوى لإهانة البطل:

فتحى سليمان :إيه عايز إيه ؟

(الموسيقى تقوم بدور التغطية)

(بنات الأشراف - الشريط الثاني - وجه ٢)

وهنا يستحضر الراوى الشاعر لغة خطاب العشق لينهى تلك المواجهة؛ إذ ينتقل من الخطاب السردى إلى الغناء وهنا لا يكون غناء يسرد أو يعيد سرد أحداث، وإنما هو غناء للهروب من سرد

الأحداث التى وصل إليها السرد:
العين تقول للفؤاد ريحنى وأنا ريحك
ونتعب تميل أتعبك وأتعب أنا ريحك

.....
يا من هواه أعزه وأذلنى
كيف السبيل إلى وصالك دلنى
وصلتنى حتى ملكت حشاشتى

الجمهور (يا عينى عليك)
(بنات الاشراف- الشريط الثانى - وجه ٢)

يتضح أن الشفاهية الثانوية ممثلة فى تسجيل فتحى سليمان لحفلاته قد كان له أثرٌ فى صورة اللغة؛ فعلاقة التوحد مع البطل حامل الوعى الجمعى يمكن أن نقول إنه من المنطقى قبولها فى إطار الشفاهية الأصلية؛ حيث الغياب التام للوعى الفردانى والحضور التام للوعى الجمعى مما يعنى على مستوى الصورة الفنية للغة الحضور التام للأسلوب الموحد والغياب التام لفكرة الحفاظ على اختلاف اللغات لعمل حوار بينها فى العمل الأدبى. لكن فى الشفاهية الثانوية (الكاسيت) نجد أن الوعى الكتابى الكامن خلفها على مستوى إنتاجها وبالتالى تلقيها، قد ساعد على إيجاد ذلك الوعى الفردانى أو الفئوى أو الطبقي ليناوش الوعى الجمعى، وبالتالى توظف الشفاهية الثانوية إمكانياتها التقنية والفنية لإدارة علاقة المناوشة تلك. فمرة يقوم المونتاج بحذف الصوت الذى يود أن يوقف

حركة السرد ليسجل رأيه فى صورة البطل الجمعى عند إهانتة من جبر القريشى سواء كان رأيه بالسلب أو بالإيجاب، باعتبار أن هذا تشويشٌ يعوق حركة السرد المخطط لها سلفا من سليمان وفرقة الموسيقية. ومرة أخرى يقوم سليمان باحتواء الجمهور وذلك بأن ينتج له فنيا ويقدم له ما يجول بخاطره تجنباً لأن يعبر عنه الجمهور فى شكل تدخلات غير منظمة فيفسد على سليمان وفرقة مخططة السردى. فالراوى يعرف أن جمهوره قد ينقلب على بطله الجمعى وعلى الراوى نفسه الذى يحفز عواطفهم بوصفه لجمال الناعسة، بينما واقع حالهم على النقيض، فى الغالب، من تلك الأوصاف؛ ولذلك نجد الراوى يحتوى هذا التحفز بأن يحافظ على علاقة المناوشة بين الوعى الجمعى والوعى الفردانى أو الفئوى أو الطبقي دون تطور من خلال إنتاجه لخطاب مقارنة ساخرة بين حال البطل وحال الجمهور فتخفّض السخرية من حالة التحفز للتعليق /التشويش. ويبدو أن الراوى أنتج هذا الخطاب الساخر من الفجوة بين الحالى باعتبارها واحدا من الجمهور يمارس معهم كل جوانب حياتهم ويعانى بعضا من معاناتهم؛ ومن ثم نجده فى الخطاب ناطقا باسم الجمهور الذى يتولد فيه الوعى الفردانى أو الفئوى أو الطبقي وليس ناطقا باسم البطل حامل الوعى الجمعى.

وعلى هذا يمكن القول أن التصوير الفنى للغة فى السيرة الهلالية عند فتحى سليمان كان تجسيدا لنمط التأليف فى الشفاهية الثانية؛ من خلال المحافظة على الأسلوب الموحد من تفكك لغاته والذى يهدد به تولد الوعى الفردانى أو الفئوى أو الطبقي. لكنه مجرد

تهديد من وجود وعى لا يتجاوز درجة المناوشة للوصول لدرجة المنازعة، والتي قد يستطيع فيها تفكيك لغات الأسلوب الموحد لعمل حوارية بينها.

ومن المؤكد أن خريطة العلاقات بين أنماط الوعى تختلف فى منظومة التأليف الكتابى، بما يعنى اختلافا فى التصوير الفنى للغة؛ إذ يقترن بالتأليف الكتابى نمط الوعى الفردانى أو الفئوى أو الطبقي ليصبح أى منهم فى حالة السيادة المضادة لسيادة قديمة لنمط الوعى الجمعى قرين الشفاهية. وتتوزع النصوص على درجات مختلفة من تلك العلاقات بين الشفاهية والكتابية - والتي أوضحناها فى المدخل النظرى - كل نص بحسب منحاه. ومنحى نص "مراعى القتل" مختلف فى هذا الصدد؛ بمعنى أنه يمثل علاقة استثناء؛ أى خارج تاريخ العلاقات بين الشفاهية والكتابية. ووجه اختلافه أنه يقدم وعيه الأيديولوجى التقدمى (الكتابى) بتمثل لغة الوعى الجمعى (الشفاهى) وتوظيفها فى إطار تصوير فنى للغات شديد الكتابية فى العمق. وأعنى بوصف الكتابية هنا، تحديدا، أن النص ينتمى للثقافة الكتابية التى تُعرف - حسب بيير بورديو - بالإحالة Reference

"فهى تتمثل فى التفاعل الدائم للإحالات التى تحيل جميعا بشكل متبادل إلى بعضها البعض"^(٧٣). والحقيقة أن الثقافة الشفاهية تعرف أيضا الإحالة، لكن الباحث يعتقد أنها إحالة باتجاه واحد؛ حيث لا يكون سوى علاقة التماثل /التنميط بين الأقوال /الإحالات، بينما الثقافة الكتابية ليست سوى عالم من الإحالات التى تتناقض وتتضافر فى أن. ومهمة الكاتب إدارة مسار الحوار بين تلك الإحالات

التي دعاها بوعي أو بدون وعي أحيانا للمشاركة في ذلك الحوار، ل يبدو النص متماسكا يسير في اتجاه واحد، هو الاتجاه الذي يريده الكاتب، لكن في كل الأحوال لا يستطيع الكاتب أن يسيطر على كل الإحالات التي تسير بالاتجاه المخالف، وإلا كان نصه أقرب لأن يكون نصا شفاهيا يمكن رد كل إحالاته إلى ثقافة شفاهية جمعية.

ولعل ما يدعم هذا التصور ما أكدته جوليا كريستفيا حول اعتبارها النص إنتاجية؛ إذ تتم عملية إعادة توزيع (صادمة وبناءة) للملفوظات المتكون منها، ومن ثم لا يعدو النص أن يكون ترحال للنصوص وتداخل نصي، ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات مقتطعة من نصوص أخرى.^(٧٤)

ومن هنا فإننا نعتقد أن ما يميز بين البنى الأدبية الخاصة بكل نص يكمن في مدى قدرة كل نص على استيعاب الخطابات الداخلة فيه استيعابا تناسيا^(٧٥) سواء كان ذلك عن طريق محاكاتها محاكاة ساخرة أو تهجين خطاب بخطاب آخر.

إن الرواية بوصفها نصا لا تقبل أن يدخل فيها أي خطاب إلا إذا جعلت منه خطابها. ويسرى هذا المبدأ على كل الخطابات سواء كانت خطابات شفوية أو مكتوبة؛ حيث تمتص الرواية ازدواجية (حوارية) المشهد الكرنفالي. إلا أنها تخضع للواحدية (أي لأحادية الصوت).^(٧٦) وهي هنا أحادية مصطنعة صنعها الكاتب لتمثله أيديولوجيا.

ومن ثم فمن الممكن أن نقول إن وجود خطاب فتحى سليمان الشفاهي أو خطاب السيرة الهلالية المدونة في نص "مراعى القتل"،

يحيل لنمط التأليف الشفاهى بخصائصه المختلفة عن نمط التأليف الكتابى لرواية "مراعى القتل"، لكنها خطابات منزوعة من سياقها الشفاهى ومُورست عليها عملية انزياح لتتنمى لسياق التأليف الكتابى للرواية حتى يمكن تحقيق أحادية الصوت فى نهاية الرواية.

فالملاحظ، بداية، أن إمبابى انتقى بعناية من خطاب فتحي سليمان الشفاهى مقاطع غنائية تتركز حول محورين دلاليين: هما ١- العشق ٢- الشكوى من الغربة، بينما استبعد أى مقاطع غنائية تدعم المحور الدلالى الرئيسى فى السيرة الالهالية وهو تمجيد بطولة البطل أبى زيد؛ مما يعنى أن ما تم استحضاره من خطاب سليمان سوف يتم التعامل معه فى الرواية بطريقة تختلف عن الطريقة التى سيتعامل بها الروائى مع المحور الدلالى المغيبة مقاطعه الغنائية.

وتتوزع المقاطع الغنائية الخاصة بالعشق على شخصيتين: هما عبد الله ونبيل، إلا أن لنبيل القسط الأكبر منها لدخوله فى قصة غرام فى الغربة مع سلمى ليقيم موازنة مع شخصية هلالية هى شخصية يونس عاشق عزيزة، لدرجة أن الخطاب الشفاهى لفتحي سليمان يتحول إلى رسالة (قصاصة غرامية) يكتبها نبيل لسلمى:

"...من زجاج نافذة سيارتها ألقى (نبيل) بقصاصة ورق ملون كتبها بخط ديوانى لطيف..

منين أجيى صبر يغوينى على بعدك، وأنا اللى هجرت المنام والأهل من بعدك، أسمع منادى ينادى فى ظلام الليل، يا للى ابتليت بالغرام اصبر على وعدك.. وأنا ذنبى إيه.. " (الرواية ص ١٢٠)

يميز الروائى هذا النص بصريا بالمداد الأسود مثلما يفعل مع

كل النصوص المقتبسة من السيرة الهلالية، لكن يتم التصرف فيه بإضافة الجملة الأخيرة "وأنا ذنبي إيه" المحسوبة بصريا على سليمان بكتابتها بنفس المداد الأسود المكتوب به النص المقتبس، والمحسوبة أيضا على الراوى بالاستناد للعرف الكتابي الذي يقيمه الروائي مع قارئه حين يجعل علامة (xx) علامة على وجود تصرف. وصعوبة تحديد مواضع التصرف في النصوص المقتبسة التي يتم التصرف فيها بالنسبة لقارئ الرواية يجعلنا نقول إن توظيف النص الشفاهي لم يكن الغرض منه مجرد الاستعانة بنص غرامي كان لصياغته البلاغية ومعانيه تأثيرها على سلمي، وإنما يتجاوز ذلك ليلعب دورا في السياق السردى^{٧٧}. وتختلف طبيعة هذا الدور حسب وضع كل نص في السياق السردى والغرض من توظيفه. لكن الملاحظ أن توظيف النصوص الغرامية مع شخصية نبيل لم يكن غرض التصرف فيها إلا الموازنة بين النص الشفاهي وتطور الأحداث في قصة غرامه مع سلمي؛ مما يجعل من خطاب فتحي سليمان خطابا لراوى مختلف لغويا وجماليا عن لغة الراوى الرئيسى في مراعى القتل، لكنه مدعم له، بل يمكن أن نقول إن خطاب سليمان في محور العشق خاصة مع شخصية نبيل وظفه الروائي ليلعب دور "الجوقة"، التي تردد خلف الراوى خطابها الموجز والمكثف إجمالا لما سرده الراوى من أحداث، ومرة تسبق السرد لتضع من خلال ذلك الخطاب المميز الإطار العام لمسار السرد على مدى فصل أو أكثر.

ففى الفصل السادس عشر حوار طويل بين عبد الله والرفاق بعد هروبه من الحاج الفرجاني؛ إذ يلجأ إليهم ليدبروا له عملا معهم،

لكنهم يخبرونه بأنهم سيرحلون لانتهاء العمل، ثم يختم الحوار بالسؤال عن نبيل إن كان سيرحل معهم أم سيبقى فى درنة، ويصمت الجميع ويصمت الراوى كذلك ليكون افتتاح الجزء الثانى من هذا الفصل هو الإجابة عن ذلك السؤال المعلق؛ إذ يجيب الراوى بغناء سليمان عن عشق عزيزة ليونس ووصف جمالها على نحو يجعل وصالها جنة لا يفارقها عاقل.

أول كلامى من مديح المصطفى (...)يونس لا تبكى بكاك ضرنى(..) انظر صبية أصبحت فى حضرتك (..) يا بخت من كان يفتح له بابها يقضى زمانه فى الصفا غرقان * (الرواية ص١٧١) لم يكن خطاب سليمان هذا مجرد جمل سردية أتاحت للراوى أن ينتقل بها من حوار الرفاق إلى حوار نبيل وسلمى، ولم يكن كذلك مجرد خطاب غرامى يمتع القارئ ببلاغته وما فيه من معانى الغزل الصريح، وإنما كان أيضا - مع نصوص أخرى - بمثابة اللوح الذى كتبت فيه قصة نبيل وسلمى وكأن مهمة السرد بعد ذلك ليست إلا مهمة الشارح لما جاء فى هذا اللوح مجملا من خلال سرد تفاصيل تلك العلاقة.

ويبدو أن علاقة الراوى بشخصية نبيل تسمح بأن يكون توظيف المقاطع الغنائية حول العشق - سواء تم التصرف فيها أو جاءت بدون تصرف من الروائى - مفيدا لكل من الراوى ونبيل؛ إذ تدعم تلك المقاطع الغنائية موقف نبيل العاشق، فتزداد المسافة بين صورة عبد الله /البطل المغتصب فى الغربة، والذى لم يرث من موروثة الهلالى سوى الشكوى من الغربة والعجز عن أن يحقق أى معنى من

معانى البطولة غير بطولة الاستحواذ على حق الكلام /التذكر، وبين صورة نبيل /الشخصية الثانوية، والاكثر صمتا من بين الرفاق، الذى حقق النعيم فى الغربة بالمغامرة فورث من موروته الهلالي جانب العشق الذى يستطيع به كفرد أن يحقق سعادته؛ وذلك ربما لأن ما يود الراوى أن يظهره من تلك المسافة بين الصورتين أن نبيل وإن كان قد عُوقب إلا أنه يسير فى اتجاه التيار العام لتلك اللحظة التاريخية التى تدور فيها الأحداث، بينما لا تجدى أحلام عبد الله ببطولة تتمثل النموذج الهلالي للبطولة لأنها أحلام فى غير سياقها التاريخي.

ومن ثم نلاحظ أن توظيف خطاب سليمان الغنائى مع شخصية عبد الله إضافة إلى أنه قد تركز حول الشكوى من الغربة، وبالأحرى من الزمن فإنه قد تعامل معه الروائى بطريقة تناسب طبيعة العلاقة بين عبد الله والراوى؛ إذ الاستشهاد بهذه المقاطع بمثابة دعم لنقض البطل لبطولته من داخل موروته الهلالي الذى يتمحور حول البطل/ النموذج 'أبو زيد الهلالي'؛ ليسهل بعد ذلك نقض الراوى لبطولة عبد الله من خلال سرد تفاصيل إذلاله فى الغربة والكشف عن تناقضاته الداخلية. والغرض هنا هو الانتقال من مرحلة التصرف فى خطاب سليمان ليلانم الأحداث إلى محاكاة خطاب سليمان بحيث يكون الخطاب الناتج عن فعل المحاكاة هذا خطابا مفرغا من محتواه البطولى ومحملا بروية الروائى. وهذا الانتقال - من التصرف فى الخطاب إلى محاكاة الخطاب - لا يتم بشكل تعاقبى يسهل على القارئ رصده، بمعنى أنه لا يأتى الخطاب الناتج عن المحاكاة بعد

مجموعة من التصرفات ليعلن خلاصة واضحة لفصل أو لجزء من الرواية فرغ الروائي من تقديم تفاصيله السردية، وإنما يختبئ هذا الخطاب الناتج عن المحاكاة غالبا بين النصوص التي تم التصرف فيها والتي لم يتم التصرف فيها، ويحافظ الروائي على جعله مشابها على المستوى البصرى لخطاب سليمان؛ إذ يكتبه بنفس المداد الأسود. ومشابها له كذلك فى ألفاظه وتراكيبه، لكنه ناقض بوضوح لمحور تمجيد البطولة فى خطاب سليمان. وكان الروائي غيَّب مقاطع سليمان الغنائية حول البطولة على مدار الرواية حتى يتولى هو مهمة صناعتها بما يحقق أحادية الصوت الكامنة فى منطق التأليف الكتابي حيث تصبح مهمة الكاتب تحويل تعددية الإحالات إلى صوت واحد؛ هو صوته.

وقد يلجأ الروائي إلى وضع مقطع غنائي يتغنى ببطولة أبي زيد فى سياق سردي مناقض تماما لمعنى البطولة إذ يكون البطل "عبد الله بن عبد الجليل" فى موقف إذلال، فتتولد عن تلك الإحالة مفارقة Irony.

ففى الفصل التاسع عشر نجد حالة إذلال للعامل المصرى "أمين" أبو اليزيد الذى هاج عليه الحاج حميده سبا وضربا لمجرد سماعه يشكو من صعوبة العمل المكلف به، بينما أمين فى وضع العبد الذى يسترضى سيده رغم كل ما جرى له، مما دفع بقية العمال والمهندسين من غير المصريين إلى أن يحمدا الله "أنه لم يخلقهم مصريين" (الرواية ص ٢١٠). فى هذا السياق السردى يستشهد الروائي بموقف أبي زيد البطولى حين أيقظه يحيى من نومه لينقذهم

من هجوم العبيد عليهم (مرعى - يحيى - يونس) ويضيف الروائي إليهم - بتصرف فى النص - دياب ليلعب دور نموذج الشر المرافق لعبد الله (محمود) - بعد أن جرح العبيد (الحاج حميدة) سليل البطولة (مرعى)/ أمين العامل المصرى. لكن عبد الله مشغول بالبحث عن عمل عند الحاج حميده ليلحق بسابقه من العمال المصريين: وتبسمت الرياح يوم مولد النبى (...) مرعى مع دياب يتسامروا سوا، هجموا العبيد بسيوفهم (...) طعنوا مرعى فى فخذة طب ع الثرى (...) جذع الأمير يحيى أخوه مما جرى (...) اصحى يا خال ابوزيد وانظر ما جرى. ألا قتلونا العبيد فى حصونها (...) سحب الحسام يومها قوام وجرده، جرد يمانى يغلب البرق لونها، هجم ابوزيد ع الحرس يومها بلا مهل، يماثل إلى البحر؟ وفك عيونها (الرواية ص ٢١١)

من الواضح هنا اختلاف غرض توظيف خطاب سليمان الغنائى مع عبد الله عن الغرض منه مع شخصية نبيل، رغم ممارسة التصرف مع كليهما، إلا أن الاختلاف يتجاوز التصرف فى المقطع الغنائى إلى وظيفة الإحالة فى السياق السردى؛ إذ غالبا ما تكون وظيفة الإحالة إلى الخطاب البطولى نقضه عن طريق وضعه فى سياق سردى مغاير لسياقه السردى المنتزع منه عند سليمان، فحين يخالف عبد الله مسار سرب المصريين العائدين ويقرر أن يقوم بفعل بطولى حقيقى فى غير سياقه التاريخى يتحول بالفعل إلى بطل ملحمى فى غير زمن الملحمة؛ إذ ينجح فى العودة والحصول على أمواله المسروقة منه بمساعدة صديقه الليبيين مفتاح وجبران، إلا

أنه عند عودته نجده يدخل فى دوامات الذاكرة، فيبدو الفصل التاسع والثلاثون أشبه ما يكون بـصور ترتسم على شبيكية عين عبد الله لحظة الاحتضار، فيتذكر شهداء الحرب بقسوة فى الوصف، كأنه أفلت من أن يكون شهيدا فى الحرب ليكون شهيد الغربة، وفى هذا السياق السردى الذى نجد عبد الله فيه فى ذروة إذلاله وضعفه يحيل الروائى إلى خطاب بطولى هلالى يندرج ضمن خطاب عبد الله الجنائزى:

عند احتباق الأسنة .. نركب ظهور الضمر

بالسيف لابلغ مرادى .. لو يطول العمر (الرواية ص ٢٩١)

ويدعم الروائى المفارقة بين السياق السردى وبين هذه الإحالة؛ بإجراء تصرف يجعل الإحالة نفسها تنطوى على تناقض ينقضها من الداخل؛ إذ يستبدل الفعل (لو ينتهى العمر) بـ (لو يطول العمر)، لتلائم الإحالة السياق السردى. والفعلان متناقضان فيتناقض معنى الإحالة فى صورتها الروائية؛ إذ لا بطولة حقيقية لمن ينوى أن يكون بطلا ويحمل السيف إذا ما نجا مما هو فيه من هلاك؛ أى إذا ما طال عمره، وإنما البطولة الحقيقية لمن يمتلكها فى اللحظة الحاضرة ويصر على التمسك بها حتى الموت.

بهذه الطريقة كان للتصرف فى خطاب سليمان ولطبيعة العلاقة بينه وبين السياق السردى أثره الواضح على إبراز الانسجام بين الإحالات على تعددها واختلافها، لكن ثمة إحالات زائفة فى مراعى القتل، بمعنى أنه بعد أن تم الاتفاق الضمنى بين الروائى والقارئ على الشكل البصرى للإحالات ومصادرها، حتى اعتاد القارئ أن كل

مداد أسود إحالة إلى النص الهلالي عند سليمان، واعتاد كذلك على ألفاظه وتراكيبه، نجد الروائي يستثمر تلك الألفة التي أقامها بين القارئ والنص ليقدم محاكاة لذلك النمط من النصوص الشفاهية. ويختفى في تلك المحاكاة صوت سليمان ليحل محله صوت عبد الله؛ حيث يستند لعذباته في الوطن وفي الغربة ليقيم نصه الخاص الذي يتفكك فيه الصوت السردى الجمعى حين يصل عبد الله للوعى الذى يمكنه من إدراك استحالة تمثيل البطل النموذج /أبى زيد فى ظل ظروفه الحياتية الفاقدة لإمكانات حصوله على حقوقه الأدمية فضلا عن التزى بزي البطولة؛ إذ لا تتيح له لحظته التاريخية وظروفه المجتمعية إلا رثاء حاله وحال رفاقه فى الحرب والغربة:

“آلا يا محمد اليوم صرنا غلبة، عار ومذلة وغربة مرة وهوانا، كنا فى وطننا أولاد أصول أسيادا، (...).. فى الخيول يا أبو زيد، فى السيوف والرماح، فى الرايات والبيارق، شط القنال حاربت أنا.. حاربت حرب الديابا، كيف يا وطن أنذل ذل الكلابا.. فى الخيول يا أبو زيد فى الورق والدوايا، فى اللى عن ما جرى يحكوا ويكتبونا، إن اللصوص فى الوطن الآن يحكمونا، إيه المصير ...إيه المصير يا رفاق ما تقوللنا، خرج الغلبة جيوش عند العرب يشحتونا ... ظلمتنى يا وطن.. ليه يا وطن تظلمونا.” (الرواية ص ١٠١)

وبهذا يتجاوز عبد الله تفسيراته الجزئية لمعاناته، والتي كانت متمثلة فى جشع إخوته (عبد الرحيم - عبد الحميد - إبراهيم - نعمات)؛ ليصل من خلال تلك المحاكاة لخطاب سليمان الغنائى إلى جوهر وعى المثقف اليسارى صلاح عقل.

إن الإحالات حققت الوظائف المنوطة بها سواء كانت لعب دور "اللوح المكتوب" الذي يعيد الراوى شرحه بسرد تفاصيل الأحداث مما يعطى لسرده مصداقية أو كانت تلك الإحالات إحالات زائفة تزيع المصدر الأصلي للإحالات لتحتل مكانه وتكتسب ما كان له من مصداقية لترسخ رؤية مضادة للرؤية الكامنة خلف نصوص سليمان؛ ومن ثم نجد أن الروائى قد أحكم قبضته على الإحالات وحقق للنص ما يصبو إليه من انسجام قرين "آحادية الصوت"؛ ولذلك تختلف طريقة معالجته للإحالات فى الفصل الأخير وهو فصل رثاء الراوى للبطل؛ إذ نجده يتبع طريقتين: الأولى حين يغيب صوت سليمان ليحتل الراوى مكان صدارة الفصل التى كان القارئ قد اعتاد أن تكون لسليمان بالمداد الأسود فى كثير من الفصول، ويستغنى الراوى عن حيلة محاكاة ألفاظ وتراكيب سليمان ليرثى البطل عبد الله ويرثى معه ضمنا نموذج البطولى "أبو زيد"، فيكون ذلك الرثاء فرصة مناسبة للكشف عن رؤيته لأسباب موت عبد الله /ممثل الثقافة الشعبية:

"انتباه.. انتباه

اطلقوا النفير...اطلقوا لحن نوبة رجوع للسماء ...، اضربوا فى الفضاء البكر طلقات دانات المدفعية، وانشدوا التحية للشهيد، والقوا بجثته فى حفر مجهوله.. هيلوا عليه التراب، حيث لا يجب التذكر... انتباه.. حان أوان توزيع الغنائم، وانتهاك جسد الوطن النبيل.. إلخ". (الرواية ص ٣٩٤)

أما الطريقة الثانية التى يتعامل بها الروائى مع الإحالة لنص

يوصفوه بطولة العمر

(الرواية ص-ص ٤٠٢-٤٠٣)

وعلى هذا يمكن القول أن إلّكيفية التي حضرت بها نصوص فتحي سليمان الشفاهية في نص "مراعي القتل" تكشف عن أنه كان حضورا غير كافٍ لتحقيق الحوارية Dialogism؛ لأنه بقي صوتا غير مكافئ في قوة حضوره لصوت الراوي، فلم ينتج عن ذلك الحضور لخطاب الآخر (فتحي سليمان وعبد الله بن عبد الجليل) تعددية حقيقية في الرؤى؛ وذلك لأنه لم تقم علاقات تفاعل بين خطاب الآخر (سليمان /عبد الله) وبين خطاب الأنا (الراوي)، وإنما كانت علاقة توظف فيها الأنا خطاب الآخر توظيفا يجسد العلاقة القائمة بينهما.

ومن المؤكد أنه ليس من الضروري أن تكون كل أنواع الحكى ذات طبيعة حوارية بالمعنى الذي حدده باختين^(٧٨)، فيأخذ كل صوت حقه في الحضور المتكافئ مع بقية الأصوات، بحيث ينتج تعدد الأصوات تعدد رؤى ودلالات، لكن ما هو ضروري حقا بالنسبة لأي نوع من أنواع الحكى هو توفر الحوار Dialogue بين الخطابات؛ لأن الخطابات بطبيعتها مختلفة، وهذا الاختلاف يفرض على الروائي أن يقيم بينها حوارا، أيا ما كان نصيبه من الحوارية، بل إن هذا الاختلاف كامن في الإنسان نفسه؛ لأنه تعددي بالضرورة ومتميز بهذه التعددية من الناحية الأنثروبولوجية، على أن هذا لم يحل دون قيام نزعة توحيدية، مقاومة للحوار ومضادة للتعدد، وهو ما أدى إلى استمرار نوع من الصراع بين الحوارية بتعدديتها والرغبة التوحيدية

أو الوجدية في الهيمنة لا على مستوى الرواية أو الأدب فحسب، وإنما على مستوى الثقافة إجمالاً^(٧٩).

والحقيقة التي ينبغي التأكيد عليها هنا، هي تلك الفجوة بين الخطاب البطولي الهلالي، وبين واقع "عبدالله" الاجتماعي وثقافته الجمعية المتوارثة المضادين لفعل البطولة والداعمين لقيم السلبية واللامبالاة. ولعل وعى الروائي الحاد بتلك الفجوة كان بمثابة مبرر اجتماعي وثقافي يضيف على تلك الرغبة التوحيدية المهيمنة مشروعية ما؛ لاسيما إذا كانت غاية الروائي من إدارة ذلك الحوار بين الأصوات المتباينة هو فعل المساءلة، ليس من أجل المساءلة في حد ذاتها، وإنما من أجل "تغيير" ذلك الوعي المضاد للبطولة، وتثويره.

ويبدو أن نص "مراعى القتل" قد حسم ذلك الصراع بين الحوارية والرغبة الوجدية في الهيمنة لصالح الأخيرة، ليس على مستوى كيفية تعامله مع نصوص سليمان فحسب، وإنما أيضا على مستوى تعامله مع خطاب عبد الله. فالحوارية بما تعنيه من فعل تناص Intertextuality لا تقتصر على كيفية التعامل مع النصوص الأخرى سواء كانت شفاهية أو مكتوبة وإنما تطول أيضا كيفية تقديم خطاب الآخر (البطل) في شكل الحوار بين الشخصيات، بل في شكل الحديث الذاتي Monologue أيضا. فما دام لا يوجد ملفوظ مجردا من التناص، فإن الحديث الذاتي نفسه يصبح حواريا؛ بمعنى أن له بعدا تناصيا^(٨٠).

فالمفترض أن الروائي يسعى لأن يبدو محايدا لغويا تجاه التنوع الكلامي الذي يدير الحوار بين أطرافه، وأن الراوي Narrator يحمل

أفقا لغويا تتباين درجة قربه وبعده من لغة الروائي من رواية إلى أخرى، فضلا عن لغة المؤلف في حياته اليومية أو في كتابات أخرى غير الرواية. ومهما اقترب الأفق الروائي الذي يحمله الراوي من لغة الروائي فإن الروائي يحرص على ألا يفضى بكل مقاصده من خلاله، وإنما يوزع مقاصده على اللغات الأخرى.

وهذه العلاقة تعني أن للروائي مصائر لغوية محتملة عبر الرواية وليس مصيرا لغويا واحدا محاصرا به؛ حيث يتمتع بالقدرة على التحرر من اللغة الواحدة والوحيدة، والقدرة على تحويل مقاصده من نظام لغوي إلى آخر، ومزج لغة الحقيقة بلغة الحياة اليومية، وقول ما يريده بلغة الآخر، وقول ما يريده الآخر بلغته هو المؤلف^(٨٧)؛ ومن ثم فمن الطبيعي أن يكون كلام البطل يحتفظ لنفسه باستقلال ما عن لغة الراوي بحسب المسافة الفاصلة بين الأفق اللغوي والأيديولوجي للبطل عن الأفق اللغوي والأيديولوجي للراوي، وإن كان وجود هذه المسافة لا ينفي حقيقة أن كلام البطل ذاته يمكنه أن يعكس مقاصد المؤلف، فضلا عن أن كلام البطل يؤثر في كل الأحيان تقريبا (وعلى نحو قوى جدا بعض الأحيان) في كلام المؤلف؛ إذ ينثر فيه كلمات غريبة (كلام البطل الغريب المستتر).^(٨٨) ومن المؤكد أن استقلال لغة البطل عن لغة الراوي لا يعني عدم قيام أية علاقة بينهما، بل على العكس؛ إذ يتوسل الروائي بما للراوي من مشروعية تكفلها له وظيفته السردية لحكاية أقوال شخصيات الرواية بما فيهم البطل مما ينتج عنه قيام عدد من العلاقات بين الراوي والشخصيات تختلف طبيعة كل علاقة بحسب طبيعة الرعاية السردية

التي يقدمها الراوى لكلام الشخصية وأفكارها ومشاعرها. واستنادا لتلك المسافات السردية بين الراوى وكلام الشخصية وأفكارها ومشاعرها يحدد جينيت^(٨٢) ثلاث حالات لخطاب الشخصية (الملفوظ والذهنى):

١- الخطاب المسرّد أو المروى ... (محاكاة خطاب الشخصية شبه منعقدة).

٢- الخطاب المحوّل بالأسلوب غير المباشر....(شبه محاكاة مع خطاب الشخصية).

٣- الخطاب المنقول (أكثر الأشكال محاكاة لخطاب الشخصية).

ونلاحظ هنا أن فعل المحاكاة يتناسب طرديا مع حضور الآخر(الشخصية/ البطل)، فكلما اقتصرت الرعاية السردية التي يقوم بها الراوى على نقل خطاب البطل كلما كان لذلك الآخر /البطل حضوراً، بينما يتناسب فعل الرعاية السردية طرديا مع حضور خطاب الأنا (الراوى/ الروائى). ومعنى هذا أن أية رواية تبغى التحرر من خطاب الآخر كلية فما على الروائى إلا أن يكتف من الرعاية السردية لخطاب ذلك الآخر بحيث تختفى ملامحه فى الخطاب المسرّد الذى يتعامل مع خطاب الشخصية باعتباره حدثا مثل بقية الأحداث التي يرويها، لكن من المؤكد أن الرواية تخسر بذلك كثيرا من مصداقيتها لدى القارئ لأن ما يقال عن الشخصية ليس له من القدرة الإقناعية ما للملفوظ الشخصية نفسها بنفسها عن نفسها فى حوار. وحتى تتجنب الرواية تلك الخسارة كان عليها أن تحل معضلة

ضرورة حضور خطاب الآخر وضرورة هيمنة خطاب الأنا/ الكاتب وتحقق الرغبة الوجدانية الدالة على انسجام النص في أن. ومن ثم كان الأسلوب غير المباشر الحر Free Indirect Speech من الإمكانيات الكتابية التي تتيح تجاوز تلك المعضلة. وذلك بما يحققه من خلط بين خطاب الشخصية (المصرح به أو الداخلي) وخطاب السارد^(٨٤).

ومن المؤكد أن أية رواية يمكنها أن تشتمل على أشكال الخطاب الثلاثة، فتنوزع تلك الأشكال وفقا لرؤية الكاتب لطبيعة العلاقة بين السارد والشخصية. وهذا لا يمنع أن ينحاز الكاتب لشكل من أشكال الخطاب تلك انحيازاً تبرره رؤيته لطبيعة العلاقة بين خطاب السارد وخطاب الشخصية فيهيمن شكل ذلك الخطاب على روايته على بقية أشكال الخطاب. وقد رأينا في الفصل السابق أن العلاقة بين الراوى والبطل في "مراعى القتل" قد عرفت ثلاثة أشكال من العلاقات هي:

- تقديم البطل.

- تفكيك وعى البطل.

- أدلجة البطل.

ويبدو أن كل غرض من تلك الأغراض الثلاثة قد هيمن فيه شكل الخطاب المناسب لتحقيقه، دون نفى لتواجد الأشكال الأخرى. مع التأكيد على أن توزيع تلك الأشكال على الرواية ليس توزيعاً تعاقبياً، وإنما هو تشابكٌ يمسك الكاتب بخيوطه، مما يتيح الفرصة لأن ينسج بشكل خطاب واحد عدة صفحات وربما فصول، ويتيح الفرصة كذلك

لأن ينسج بالأشكال الثلاثة صفحة واحدة.

ولا شك أن مما زاد من تشابك تلك الخطابات نهج الروائي اللغوي، فالسعى لمطابقة المكتوب للمنطوق يؤثر بشكل واضح على المسافة بين خطاب الراوى وخطاب البطل، إذ يفقد القارئ فى كثير من الأحيان القرينة اللغوية فى التمييز بينهما فلا يبقى أمامه إلا الاعتماد على القرائن الدلالية. فتسهل مهمة الراوى فى خلط خطابه بخطاب البطل من خلال ما يقدمه له من رعاية سردية. فمطابقة خطاب الراوى /المكتوب لخطاب البطل/ المنطوق جعلت منذ البداية العلاقة الأساسية بينهما هى علاقة التماهى، بينما تصبح علاقة الاختلاف بينهما علاقة ثانوية.

إن علاقة التماهى تلك هى تحديدا علاقة تماهٍ معكوس؛ بمعنى أن المؤلف فى الرواية العربية أن يغمر خطاب الراوى /المكتوب خطاب البطل/ المنطوق فيفقد خطاب البطل المنطوق قدرا من شفاهيته بوجوده فى محيط كتابى، أما نص "مراعى القتل" فقد اختار مخالفة ذلك المسار المؤلف بأن جعل خطاب البطل /المنطوق هو الذى يغمر خطاب الراوى /المكتوب على اعتبار أن البطل فرض لغته على الراوى.

ونعتقد أن هذا الخيار هو حقا تعاضد بين الكاتب والبطل، لكنه تعاضدٌ مغرضٌ فى أن: إذ يقارب الكاتب بهذا الخيار الأسلوب غير المباشر الحر؛ حيث يذوب صوتاهما، عندئذ، الواحد فى الآخر، وتنشأ جمل دورية كبرى وطويلة، تنهض من حكاية الكاتب، وفى الوقت نفسه، من الخطاب الداخلى للبطل (وحتى من خطابه الخارجى

أيضا) تولّد عن ذلك ظاهرة ليس بإمكاننا، عمليا، تمييزها عن الخطاب غير المباشر الحر إذ لا ينقصها سوى التداخل (...) بين الخطاب السردى والخطاب المروى، وبالتالي تنقصه القرائن النحوية والتركيبية، التى تخلق هذا التداخل، الذى يميز الخطاب غير المباشر الحر عن السياق السردى المحيط به. * (٨٥)

وفى إطار علاقة التماهى بين خطاب الراوى وخطاب البطل لا يمثل البطل بالنسبة للراوى "هو" ذا الوعى المغاير له، ولا "الأنا" لكونهما فى الأصل وعين مختلفين، ولكن يمثل عبد الله بالنسبة للراوى فى إطار هذه العلاقة "الأنا الغيرية" (٨٦)، التى تساوى "أنت"، والتى من المفترض أن لها ما لـ "الأنا" من حقوق الاستقلال والحرية الداخلية، لكنها تفقد فى "مراعى القتل" غيريتها بإسباغ الكاتب جوا من الغنائية (٨٧) على خطاب البطل يفقده تدريجيا وعيه المغاير، وذلك لما يقوم به الراوى من التفاف Going Behind (٨٨) حول عقل وقلب البطل للإفصاح عما يدور فيهما.

ويبدو أن الحيل السردية لتحقيق علاقة التماهى فى "مراعى القتل" على تنوعها، وإن كانت تحقق فى بعض السياقات السردية تعاطف القراء مع البطل، وذلك بمنحه الحق فى تذكر قصته، على اعتبار أن تعاطف القراء مع البطل يتناسب طرديا مع منح البطل الحق فى تذكر قصته، (٨٩) إلا أنها فى سياقات أخرى تفضح تناقضات البطل بشكل يعبّد مسار الرواية لقبول خطاب مؤسلب، يبدو أنه ناتج عن مقايضة تمت ضمنيا بين الراوى والبطل فتنازل الراوى أمام البطل عن خطابه، بقدر ما تنازل البطل عن استقلاله فى

الرؤية أمام الراوى/ الكاتب.

فمع انتهاء الفصل الأول تتحول العلاقة بين الراوى والبطل من علاقة اختلاف وتمايز بين الخطابات - حيث كان الراوى ينقل خطاب البطل فى صورة خطاب مباشر من خلال نقله للحوار بين الرفاق - إلى بدايات علاقة التماهى حيث يسرد الراوى أفعال البطل، بينما البطل فى حال تذكرها دون أن يلفظ بها فيفتح مجال السرد على ظلم البطل من أهله التى تحقق للبطل رصيذا من التعاطف عند القارئ، خاصة أن الراوى يعطى الكلمة مباشرة للبطل ليروى من ذاكرته خطابا مباشرا متحررا من رعايته السردية، فلا يغدو فى حقيقة الأمر مونولوجا داخليا بقدر ما نعتبره خطابا مباشرا يتيح للبطل أن يتحول لدور الراوية، فيراوح ما بين الرواية بضمير الأنا وضمير "أنت"، ويستمر على مدار الفصول الثانى والثالث والرابع، فيبدو دور الراوى هنا تجاه خطاب البطل ليس أكثر من دور المحرّض على التذكر من خلال جمل ثابتة متكررة يخرج منها خطاب البطل مباشرة.

"الزمن قطر غشيم لا يرجع للوراء.. تتساقط الأيام كما ورق الخريف، لما حصلت ع التعويض من الجيش عملت معجنة من الطين وبنيت مندرة على راس الغيط.. إلخ" (الرواية ص١٦).

"الزمن قطر غشيم لا يرجع للوراء.. الأمس مثل اليوم.. والذكريات لهب تحت الرماد.. أول ما وعيت على الحياة زواج أبى لغير أمى. إلخ" (الرواية ص١٦)

"الزمن قطر غشيم لا يرجع للوراء، و الذكريات لهب تحت

الرماد، لما عثر على خالي أبو خطاب متصلب الأطراف، نايم في عز
البرد... إلخ" (الرواية ص ١٧)

"الذكريات لهب تحت الرماد، تبقى الأسئلة بلا جواب.. يا ستي
نكرنى أبى والأهل عادونى، لا فى مرة دعونى، ولا بكاس المحبة يوم
ودعونى" (الرواية ص ١٧)

غير أن الراوى قد يتجاوز هنا ذلك الدور التحريضى على التذكر
حين تتسرب نبرته إلى ذكريات البطل فتضعها فى إطار فلسفى أو
تحيطها بقدر أعلى من الغنائية على اعتبار أن ذلك يزيد من تعاطف
القارئ مع البطل:

"الزمن قطر غشيم لا يرجع للوراء، والذكريات لهب تحت الرماد،
جذور عميقة من الأسى وبحور من الشجن، وأشرعة تدفعها رياح
الوسن عبر الزمن تبقى الأسئلة... يبقى ذهول العقل قدام السؤال..
إلخ" (الرواية ص ١٨)

"الذكريات لهب تحت الرماد.. بحر عمقها الزمن.. يا ذهول
العقل قدام السؤال... القفز فوق أسطح الدور لأجل سرقة كوز
الدره... (الرواية ص ٢٢)

لكن الغريب أن الراوى الذى أعطى الكلمة للبطل ليكشف للقارئ
عن دوافع غربته إلى ليبيا نجده بلا مبرر ينطق البطل بغير لغته التى
تعرف عليها القارئ فى تلك الفصول الثلاثة، وذلك حين يعلن البطل
قرار الرحيل استجابة لعرض محمود عليه السفر معهم

"والآن لم يبق أمامى إلا الرحيل معك" (الرواية ص ٢٠)
وعلى كل حال، فإنه بإعلان البطل قرار رحيله تعود علاقة التمايز

والاختلاف بين خطاب الراوى وخطاب البطل فى الفصل الخامس، وفيه نعود للبطل ورفاقه ومعاناتهم من عمليات النصب ومن أولاد على لدخولهم غير القانونى إلى ليبيا، وفيه يستعين الراوى بأكثر أشكال الخطاب محاكاة لخطاب البطل وهو الخطاب المنقول من خلال الحوار ليتم الكشف من خلال تلك التقنية عن سذاجة البطل حيث يصبح بخطابه مثار سخرية رفاقه.

- أنى سلك يا ابن المفقور..

- سلك الحدود يا روح أمك... (الرواية ص ٢٤)

لكن قد يساهم الراوى فى السخرية من سذاجة البطل برصده لطريقة أداء عبد الله لجملته الحوارية التى يدافع بها عن نفسه

قاطعه محمود ساخرا: هو حد عارف اسمك ايه يا ولد !!

أجابه عبد الله بحماسة : ايوه علشان يطابق البطاقة

الشخصية.. (الرواية ص ٣٦)

ولحرص الراوى فى هذا الفصل على استقلال خطاب البطل عن خطابه، ولحرصه فى نفس الوقت أن يرصد حالته النفسية فى ظل ما يعانى من إذلال ومهانة ومصير محفوف بالموت نجده يتحايل على ذلك بأن يحاصر البطل بشخصيات تحول جمل البطل التى تجسد حالته النفسية والتى لم ينطق بها بغرض الدخول فى حوار، إلى جمل حوارية :

"حدث المبروك دون وعى : الله يجحك ويجحم ابوك واللى خلفوك مطرح ما راحوا، ايه اللى خلاك تجيبنا هنا ما كنا فى بيوتنا

مستورين

ابتسم المبروك ولم يعره اهتماما. همس محمود :

ـباه روح يابوى.... روح... السلوم وراك.... قاعد ليه. (الرواية

ص ٢٨)

وكذلك فى:

ـست سنين فى الحرب... لميت فى أشلاء الصحاب ما اهتز لى
طرف ولا ارتعش م الخوف جفن كما اليوم... الوليه قتلت ابنها... دا
يوم اسود من الحبر... دا غم... ايه اللى شرد فىنا زى الكلاب
الضاله، منك لله يا عبد الرحيم يا خوى، منك لله يا بوى... أه يا ابن
عبد الجليل... الواد ميت من زمن واحنا بنجرى بيه مش حاسين
بشىء، طيب ليه؟؟

شعر بضغطة على ساعده.. كانت تجذبه.. أصابته دهشه وهو
يسمعها تواسيه: مغلش نصيبه. كل واحد فىنا بياخذ نصيبه..
(الرواية ص ٤٢)

ويبدو أن مع الفصل السادس يكون الراوى قد حقق للبطل ما
يريده من تعاطف القراء سواء عن طريق السماح له بحكى معاناته
من الأهل بخطابه المباشر من الذاكرة أو عن طريق محاكاة خطابه
محاكاة شبه تامة لنقل معاناته فى السفر، ولا ينقص من ذلك
التعاطف ما تم الكشف عنه من سذاجته، بل ربما يزيد منه على
اعتبار أنها نوعٌ من طيبة القلب. ويزداد التعاطف فى الفصل
السادس مع البطل حين يتم الكشف عن بطولته فى فترة الجيش وما
خاضه من حروب، والتي يتولى الراوى الكشف عنها بخطابه
السردى مدعما إياه فى إطار علاقة التمايز والاختلاف بين الخطابين

بمحاكاته لخطاب البطل بنقله لحواراته مع قادته فى الجيش ورفاقه. ولكن فى نفس الفصل يتم تعرية البطل بالكشف عن أنه مغتصب لإحدى المهجرات من السويس "أنصاف". وهنا يختفى خطاب البطل تماما ليسيطر خطاب الراوى السردى متجاوزا حاجزين بينه وبين البطل للوصول لمنطقة من المفترض أن ينقل منها خطاب البطل، وهذان الحاجزان هما؛ الأول، إطار ذاكرة البطل (عن الجيش) والذى دخله الراوى منذ بداية الفصل السادس دون ما يفيد أن البطل فى حال تذكر، والثانى، حلم البطل داخل إطار تذكره، والذى دخله الراوى أيضا فى الفقرة الثالثة من نفس الفصل. ولأهمية تلك الحادثة فى الرواية نعتقد أنه كان ينبغى التحايل فنيا على تلك الحواجز بحيث لا يستبعد خطاب البطل على هذا النحو :

"منذ الصباح اصطفت سرايا الدفاع الجوى (...) ولم يلبث أن راح فى نوم عميق (...) كمن عبد الله للمرأة الصغيرة.. لم يعد قادرا على الشبق الذى التهبب به عروقه... دفعها إلى الخلف وهى تقاومه..." (الرواية ص-ص ٤٨-٥٧)

وتتزايد سيطرة خطاب الراوى على خطاب البطل فى المواقف المشابهة، التى تدعم غرض الكشف عن تناقضات البطل وتعريته من البطولة فنجد مغتصبا من نورية ومستعبدا خطابا من الراوى، ربما لعجزه عن النطق فى هذا الموقف :

"فى منتصف الليل حلم بأن وحشا هائلا يجثم بثقله فوقه... كان هناك بالفعل شئ ضخم يجثم فوقه... رآها متكومة أمامه كما ولدتها أمها... تقدم نحوها مسلوب الإرادة.. كان مذعورا.. بصقت فى

وجهه وقامت وكل ما فيها يشتعل حقدا....^{١٥٤} (الرواية ص ١٥٤)

لكن الراوى يتكى على خطابه السارد لتلك الواقعة ليستغنى عن حاجته لإدخال البطل إلى مجال ذاكرته ليكشف عن تناقضاته بنى نمط من أنماط الخطاب، فتصبح ذاكرة البطل ملكا للراوى يروى منها تفاصيل واقعة اغتصاب عبد الله لأنصاف للمرة الثانية فى البحر بعد أن تكون قد فقدت قدرتها على المقاومة التى أبدتها فى المرة الأولى فتسلم له جسدها رضوخا لظروفها الأسرية التى يستغلها عبد الله. واستغناء الراوى عن إدخال البطل إلى مجال ذاكرته بشكل صريح هنا إنما ينم عن نشوء علاقة التماهى بين الخطابين؛ حيث يستبدل الراوى/ الكاتب نفسه بالبطل، فيقول عنه ما يمكن أن يقوله البطل لنفسه فى هذا الموقف، أو ما يلانم الوضع رابطا من خلال خطاب مباشر بلاغى^(١٥٥) بين القول الداخلى للبطل وبين الخطاب السردى، وذلك بطرح قول البطل الداخلى فى شكل عدد من التساؤلات، لكنها تحسب للراوى مثملا يمكن أن تحسب لعبد الله، وإن كانت ذات نغمة تحمل بصمة الراوى لما فيها من توجه لإقناع القارئ بتلك الأسئلة بأن هذا البطل، يكمن فيه ما يدعو الآخرين لاغتصابه معنويا وماديا، سواء فى داخل الوطن أو فى الغربة.

خرج صباحا دون أن يلقي بالا لأحد.. أنصاف المهاجرة السويسرية، والتى وعد أبناء عمومته وأصدقائه أن ينالها.. ألم تحاول نورية اغتصابه.. ألم تكن سوى جلاده.. لم يكن ما فعلته معه أقل مما فعله محمود الأسىوطى، يسرق لذته من الفتى المحموم وهو

يهذى.. أنصاف وزوجها التائه (...) وأخيرا استسلمت له فى عذاب
وهى تهمس :

- كنت عارفه قبل ما اجى ان ده ح يجرى

استطردت وهى تتفجر فى بكاء وعويل حزين.. تفرق ايه عن
جعبرى يا ابن عبد الجليل... " (الرواية ص-ص ١٥٥-١٦٠)

وإذا كان الراوى قد أسس علاقة التماهى بين خطابه وخطاب
البطل لغويا بمطابقة المكتوب للمنطوق، وسرديا بتخطيه للحواجز
التي تبدأ من عندها استقلالية خطاب البطل الداخلى عن طريق حيل
فنية غير مناسبة أحيانا، فإنه يستثمر علاقة التماهى تلك، بعد أن
سقطت مقومات البطولة عن البطل وأصبح صوته ضعيفا لا يقوى إلا
على الشكوى ورثاء حاله، يستثمرها فى التشابك مع صوت البطل،
فيذوب صوت البطل فى صوت الراوى من خلال خطاب البطل
الداخلى، الذى يقدمه الراوى فى شكل حوار مجهرى Micro Dia-
logue^(٩١) نسمع فيه جدلا بين وعى عبد الله بذاته باعتباره بطلا،
نموذجه فى البطولة بطله الشعبى "أبى زيد"، وبين صوت الراوى.

فحين يحاول الحاج حميده اغتصاب الطفل المصرى "رضا"
فيقاومه الطفل حتى يلقي حتفه أمام أعين الجميع يكشف الحوار
المجهرى عن البطل فى موقف انكسارى لا يطوله وحده، بل يطول
بطله الشعبى "أبى زيد"

"كان جثمان الصبى مسجى، جلس (عبد الله) طويلا صامتا
وعلى قدر حزنه لم يجد أى رغبة فى الانتقام. كان عقله يعمل بسرعة
مثبطا أى قدرة على الفعل، قبل أن أقتل الحاج حميده يجب أن

أستعيد منه نقودي أنا، ثم لماذا أمضى العمر مسجوناً في أمر لا ناقة لي فيها (هكذا) ولا جمل، يكفي نبيل، رضا صبي أهله مسئولين عن تشرده... لي ابن لم ير النور بعد، في حاجة إلى، (...) ألا يا أبو زيد، أبو زيد مين يا بن الكلب (...) لما تشوف الساده بوس الأيادي لأن طبع النسور في السما غير طبع سكان الجحور... غرغري يا عين بالدموع * (الرواية ص-ص ٢٠٦-٢٠٧)

فيبدو صوت الراوي هنا كأنه يذكر البطل ساخراً ببطولته، التي تفرض عليه أن يثأر للطفل، وذلك من خلال أسئلة مفترضة غائبة بنصها، لكنها حاضرة في إجابات البطل عنها على نحو انكساري. فضلاً عما نلاحظه من استبدال لغوي: حيث يستخدم البطل في هذا الحوار كثيراً من التراكيب اللغوية الأقرب إلى لغة الراوي/ المكتوبة ليعلن بها انكساره (لي ابن لم ير النور بعد، في حاجة إلى)، بينما الراوي حين يعلن عن صوته نجد التراكيب اللغوية أقرب إلى لغة البطل المفترضة/ المنطوقة (لما تشوف الساده بوس الأيادي لأن طبع النسور في السما غير طبع سكان الجحور).

وتصل علاقة التماهي بين الراوي والبطل إلى ذروتها في الفصلين الأخيرين، حين يهيمن خطاب البطل على الخطاب السردى للراوي: حيث يدخل البطل في دوامات التذكر، فيتفق مع كل الأصوات، التي كان مخالفاً لها حيث يأتيه وهو في حالته الهستيرية شبح صلاح عقل :

هاتفه شبحه (صلاح عقل) ... بس انت بتتنهب من الداخل أيضاً.

... معاك حق... * (الرواية ص ٢٧٦)

ويتفق كذلك مع صوت كمال :

”ياه.. دا انت عشت عيشة البهايم ما حصلت تموت بكرامتها.
الآن أفهمك يا كمال يا ابن عمى.. الآن افهم عزلتك... الآن افهم
قولتك.. الفلاحين نفايه هو كان للحرب غاية..“ (الرواية ص ٤٠٦)

وأخيرا، فإنه يمكن القول أن التوحد مع البطل في الثقافة
الشفاهية يمثل أساسا ثقافيا لصورة اللغة عند فتحى سليمان؛ حيث
كانت أقرب للأسلوب الواحد، بينما كان التوجه الفردي الكامن في
الثقافة الكتابية يمثل الأساس الثقافي الذي يمكن أن يفسر التصوير
الفنى للغة في ”مراعى القتل“؛ حيث تتحقق الأحادية عبر خدعة
التعدد؛ ففي ظل الثقافة الشفاهية لا يمكن إنتاج ”بطل“ إلا على
النحو الذى يضمن التوحد معه من قبل المتلقين، وهذا التوحد ناتج
في الأساس عن علاقة تماهٍ ثقافى بين الموروث الثقافى للمتلقين وبين
صورة البطل بوصفه تجسيدا لهذا الموروث الثقافى الجمعى؛ ومن ثم
تكمُن المهمة الرئيسية للراوى فى ترسيخ علاقة المماهة هذه بين
الموروث الثقافى الجمعى وبين نموزجه البطولى من خلال تكريس
الأسلوب الموحد بوصفه الخيار اللغوى الوحيد الذى يتيح له الأداء
الشفاهى، بينما الأمر جد مختلف فيما يتعلق بالرواية بوصفها نتاج
الثقافة الكتابية، فالكاتب الروائى فرد متميز ثقافيا عن السواد
الأعظم من حاملى الثقافة الجمعية بتبنيه لرؤية للعالم تختلف عن
الرؤية التى تحملها الثقافة الجمعية للعالم، كما أن ليس من أهدافه
تقديم بطل مجسد للرؤية الجمعية التى يرى من مهامه العمل على

تغييرها وإحلال رؤيته للعالم محلها؛ ومن ثم تكمن المعضلة الحقيقية أمام الكاتب الروائى فى تقليل الفجوة بينه وبين القراء (خاصة الذين ينتمون للرؤية الجمعية للعالم)، لينجح فيما نجح فيه الراوى الشفاهى من الوصول إلى علاقة التوحد بين المتلقين والبطل الجمعى، ونظرا لصعوبة مهمة الروائى مقارنة بمهمة الراوى الشفاهى؛ إذ يريد الوصول إلى توحد المتلقين مع رؤية للعالم مناهضة للرؤية الجمعية المتوارثة، ونظرا لأن الروائى لا يمكنه تحقيق هدفه هذا من خلال الأسلوب الموحد الذى نجح به الراوى الشفاهى فى تحقيق مهمته، فإن التحايل الفنى المتمثل فى اصطناع التعددية فى الرؤى والأصوات السردية المطروحة فى العالم الروائى، إنما هو بمثابة خيار وحيد مفروض عليه لتحقيق الهدف المتمثل فى الانتصار بشتى الوسائل لرؤيته الفردانية للعالم. وهذا ما عبّر عنه فتحي إمبابى نفسه فى حوار صحفى معه^(٩٢).

لكن لا شك أن "مراعى القتل" بوصفها تجربة روائية متميزة فى تعاملها مع اللغة تتجاوز كونها رواية تحايل كاتبها فنياً لاصطناع التعددية فى الرؤى والأصوات السردية لتنتصر رؤيته للعالم. وذلك لسببين: الأول أن رؤية الكاتب / الراوى للعالم هى رؤية للعالم تستمد قوامها من الأيديولوجية الاشتراكية، والتى تسعى - لا شك - للارتباط على نحو خاص بالرؤية الجمعية للعالم، لأنه ارتباطٌ بهدف التغيير والتثوير، والثانى أن الكاتب يطرح نهج "مطابقة المکتوب للمنطوق" سبيلا لهذا الارتباط بالرؤية الجمعية للعالم. ويجدر أن نناقش تلك المسألة المعقدة من خلال ما طرحه الكاتب فى ملحق

الرواية" نحو لغة عربية حديثة" حيث يقول:

"ولأسباب واسعة ومتعددة، ولأننا من حسن الحظ أمام نص
حي، له طبيعته الخاصة، تعدد مستويات اللغة، تعدد اللهجات المحلية
والعربية، فضلاً عن المستويات الاجتماعية والثقافية، حيث جرى
التعامل مع اللغة بوصفها جزءاً من بنية الشخصية، برزت الفرصة
الذهبية لاختبار مجموعة من الخبرات المكتسبة أثناء عمليات الكتابة
ومشاكلها المتعددة، وذلك ضمن مجموعة من المبادئ والمفاهيم (...)
التي يمكن على أساسها تحديد المدى الذي يؤكد صحة مجموعة من
القواعد النحوية (...). وذلك عند الكتابة بالعامية، التي تمكّن ليس
من تبسيط اللغة، فالتبسيط ليس موضوعه اللغة، ولكن الأمر يتعلق
بعبور الفجوة الواسعة بين المنطوق والمكتوب، حيث التطابق بينهما
الأصل في الكتابة، الفجوة بين العربية الكلاسيكية التي تحدد شكل
كتابتها الحالي منذ أكثر من مائتي وألف عام، وجرى وضع قواعدها
النحوية(...). وبين اللغة الحية المستخدمة الآن"^(٩٢).

يطرح هذا النص أمرين نود مناقشتهم وهما:

- أن الأصل في الكتابة أن تطابق المنطوق، وأن مسار التطور
اللغوي باتجاه مطابقة المكتوب للمنطوق، ومن ثم فالهدف من تجربته
اللغوية في الرواية الدعوة لمطابقة المكتوب (اللغة العربية الكلاسيكية)
للمنطوق (اللغة العربية المعاصرة الناتجة عن تفاعل العربية
الكلاسيكية مع العامية).

- أن تحقيق تلك المطابقة هو الحل الأمثل لمشكلة الازدواج
اللغوي^(٩٤) (العامية واللغة الكلاسيكية).

نتصور أن مناقشة ما طرحه تجربة "مراعى القتل" من قضايا ينبغي أن تنصب على جوهرها والمتمثل في الفكرة الرئيسية التي تتولد عنها بقية الأفكار، وهي الاعتقاد بأن تطور اللغة الطبيعي باتجاه تطابق المكتوب للمنطوق، وأن أصل العلاقة بين اللغة المكتوبة واللغة المنطوقة المطابقة. وهذا الاعتقاد ينفية تاريخ تطور اللغات^(٩٥)؛ إذ المؤكد أن العلاقة بين اللغة المكتوبة واللغة المنطوقة هي علاقة المخالفة وليس المطابقة. فمما لا شك فيه أن اللغة، ككائن حي، تتطور، بصورة دائمة، ولا تعرف الجمود في وقت تبدو لنا الكتابة جامدة وثابتة؛ لذلك نلاحظ أن الشكل المحكى للغة يتطور أكثر مما يتطور الشكل المكتوب^(٩٦). ومن ثم فإن الدعوة لعلاقة "مطابقة" هي في الحقيقة دعوة لاصطناع تلك العلاقة بما تنطوي عليه العمليات الاصطناعية من تعسف وانتقائية، ويظهر التعسف في فكرة تثبيت شكل لغوي يتم انتقاؤه عند لحظة من لحظات تطوره لتكون هي السلطة اللغوية التي يتم الاحتكام إليها في مستقبل عملية التطور له ولبقية الأشكال اللغوية المنطوقة في حاضرها ومستقبلها، وهو نفس الأمر الذي حدث عند تثبيت أحد الأشكال اللغوية المنطوقة حتى القرن الثاني الهجري (عصر الاحتجاج اللغوي) فاكسب سلطة بتثبيته وتقعيده يشكو منها في اللحظة الحاضرة بقية الأشكال اللغوية المنطوقة والتي لا تتوقف عن التطور. مع الفارق أن ما تم من تثبيت للغة العربية الكلاسيكية باعتبارها لغة الكتابة كان مدعوما بسلطة النص الديني وداعما لسلطة الدولة الإسلامية المركزية، أما الدعوة لتثبيت الشكل اللغوي المنطوق للغة العربية الحديثة (في مصر وربما في القاهرة فقط) فهي

لا تدعم أية سلطة؛ ومن ثم لن تدعمها أية سلطة. إذ لا تعدو هذه الدعوة أن تكون دعوة خارجية على التاريخ السوسiolوحي للمجتمعات العربية.

ويبدو أن القول بافتقار هذه الدعوة للسلطة التي يمكن أن تدعمها لأنها دعوة لا تدعم أية سلطة يحتاج إلى مراجعة. وذلك من منطلق أنها على المدى البعيد تدعم "الشعب" من خلال نقل أشكال لغوية منطوقة بين فئاته إلى أن تكون لغة الكتابة، يجعلها تناهض السلطة التقليدية للغة الكتابة عن طريق تحديثها باسم "الشعب" على المستويين السياسي واللغوي. وهنا يتبادر إلى الذهن تساؤل حول هذه الدعوة لمطابقة المكتوب للمنطوق على اختلاف درجاتها بدءاً من دعوات الكتابة بالعامية وصولاً إلى الدعوة إلى تقعيد اللغة العربية الحديثة المنطوقة، هل يمكن أن تكون محض نزعات شعبية؟

يمكن القول إن أية لغة تنطوى على عدد من اللهجات، التي تشترك فيما بينها في خصائص شكلية، هي التي تجعل منها بالذات لهجات متنوعة عن اللغة. لكن من المؤكد أن تلك اللهجات تتميز بميزات خاصة بها تجعل كل واحدة منها مختلفة عن الأخرى. ويحكم هذه العلاقات بين اللغة ولهجاتها ثلاثة عوامل:

- ١- ظروف اللغة في المجتمع (ويمكن أن يندرج ضمن هذا العامل موقف السلطة منها).
- ٢- عامل التطور الزمني.
- ٣- عامل المكان^(٩٧).

أما الاختلاف بين اللغة في شكلها المكتوب والمحكي فمرده إلى

اختلاف ظروف الاستعمال. وهذا الاختلاف أمرٌ طبيعيٌ تشترك فيه جميع اللغات وفقا لما يؤكد د. زكريا بقوله "أن اللغات عامة ولغات الحضارات العريقة خاصة تتحقق في شكلين مختلفين: الشكل الذي يتكلمه الإنسان بصورة عفوية والشكل الذي يكتبه الإنسان والخاضع لقواعد موضوعة وثابتة"^(٩٨). لكن من المؤكد لديه أيضا أن اللغات تتفاوت في درجة ذلك الاختلاف بين الشكلين (المكتوب والمحكي).

وقد وصلت درجة الاختلاف بينهما في الثقافة العربية لدرجة كبيرة؛ نتيجة لتشابك ذلك الاختلاف مع عوامل الاختلاف الأول بين اللغة ولهجاتها. مما أوقع البعض في وهم أن كتابة اللهجة هي الحل الأمثل لإقامة تواصل مع فئات المجتمع المختلفة رغم أن الأغلبية أميون. مع أن فض الاشتباك بين المبحثين (اللهجة والشفاهية) يمكن أن يوضح أن التعارض ليس بين اللهجة والكتابة، أو بين اللغة الفصيحة والشفاهية، وإنما هو في الحقيقة شبكة من الاصطلاحات اللغوية نتيه فيها لو أفلت منا الخيط الأول في تلك الشبكة؛ وهو الجذر الاجتماعي لتلك العلاقات المتشابكة بين الاصطلاحات اللغوية؛ إذ نجد في المجتمعات العربية أمرين:

- أن الدولة تحتكر وسائل الاتصال الشفاهية التي تحدد - بالتراكم - الشكل اللغوي المناسب لعملية الاتصال سواء كان هذا الشكل هو اللغة الفصيحة أو اللهجة. ومن ثم يغدو تطور اللغات تطورا يتم التحكم فيه بالحفاظ على علاقات التجاور بين الأشكال اللغوية لتنسق مع علاقات التجاور - لا التفاعل - بين ممثلي كل شكل لغوي. فضلا عن امتلاك الدولة لمؤسسات تعليمية من المفترض

أنها تُدرّس اللغة الفصيحة فى جميع مراحل التعليم الأساسية على الأقل، ومع ذلك لا تُقدّم للمجتمع إنسانا يمتلك المقدرة على الكتابة بلغة سليمة، فضلا عن النطق بها.

- وفى نفس الوقت يفتقر الأميون فى المجتمع للمقومات الفعلية للتخلص من الأمية. فضلا عن عجز المجتمعات العربية عن تجفيف منابعها. الأمر الذى يزيد من المسافة بين الواقع اللغوى (العاميات) لهؤلاء الأميين، وهم الأغلبية، واللغة - المثال (اللغة العربية الفصيحة). مما يجعل السؤال مطروحا دائما: هل اتساع الفجوة المتزايد بين الواقع والمثال راجعُ إلى عدم امتثال الواقع للمثال، أم أن المثال لا يتصف بالصفات التى تؤهله يوما لأن يكون واقعا؟

والباحث لا يملك فى حقيقة الأمر إجابة على تلك الإشكالية، لكنه يعتبر أن طرح فتحى إمبابى اللغوى إنما هو إحدى الإجابات المطروحة، التى يحق للباحث الاختلاف معها فى غايتها وهى ضرورة "مطابقة المكتوب للمنطوق"، دون أن يسلبه حقه فى التعاطى مع تلك الإشكالية. بل يمكن للباحث أن يثمن ذلك الطرح إذا ما استطاع أن يتجاوز مثالب النزعات الشعبوية.

فعلى خلفية الوضع المازوم للشعوب فى المجتمعات العربية فى علاقاتها بالأنظمة الحاكمة، وعلى خلفية أزمة الهوية فى المجتمع المصرى بصفة خاصة منذ النصف الثانى من القرن العشرين، فإنه من الطبيعى أن يكون تمثل "الشعبى" فى المجال الأدبى مستندا لوعى سياسى سواء عند التقدميين أو عند أشكال اليمين الشعبوية بضرورة الزعم باحتكارهم للحق فى التحدث باسم الشعب لما يحققه

لهم هذا الزعم من تمييز على منافسيهم، لكنهم- فى حقيقة الأمر- اعتادوا "أن يخفوا فى نفس الوقت - عن أنفسهم أولا وقبل كل شىء - القطيعة مع "الشعب" المتضمنة فى وصولهم إلى دور المتحدث الرسمى باسمه".^(٩٩)

وإذا ما تجاوزنا المصلحة الشخصية لتمثلى "الشعب" و"الشعبى" فى المجال الأدبى إلى منطق التمثل فسوف نجده ينطوى على تناقض يسميه بيير بورديو "تناقض الخاضعين". فإذا كان الغرض من تمثلى "اللغة الشعبية" - التى اعتقد أنها تضم أشكالا لغوية منطوقة متفاوتة منها: عامية الأميين، واللغة العربية الحديثة المنطوقة باعتبارها عامية المتعلمين.. إلخ - هو التمرد على السيطرة التى تجرى ممارستها من خلال استخدام لغة الكتابة /اللغة العربية الكلاسيكية، فإن المنهج المتبع فى تمرد متمثلى اللغة الشعبية لا يفضى إلا إلى تكريس وضع السيطرة؛ لأنهم عكسوا اتجاه تمردهم فبدلا من أن يكون التمرد من أجل اللغة الشعبية، جعلوه تمردا ضد اللغة المشروعة (لغة الكتابة /اللغة المسيطرة.. إلخ)، ولا يخفى أن التمرد ضد اللغة المسيطرة (اللغة العربية الكلاسيكية /لغة الكتابة) ينطوى على إقرار ضمنى من متمثلى اللغة الشعبية بأن اللغة التى يدافعون عنها فى وضع الخاضع، الذى يستحيل تحديد ملامحه دون التأكيد على علاقته باللغة المسيطرة، كما ينطوى على إقرار ضمنى بأن اللغة المسيطرة (لغة الكتابة /اللغة العربية الكلاسيكية) ليست سوى رفض للغة الخاضعة (الشعبية) التى تقيم الأولى (المسيطرة) معها علاقة هى علاقة الثقافة بالطبيعة^(١٠٠). فيتفق المتصارعون

(أنصار اللغة المسيطرة وأنصار اللغة الشعبية) على أن اللغة الشعبية هي لغة طبيعية، وربما مبتذلة، لكن يختلفون في الموقف مما اتفقوا على أنه طبيعي ومبتذل أحياناً؛ إذ يرفضه أنصار اللغة المسيطرة، بينما يدافع عنه أنصار اللغة الشعبية بأشكالها المختلفة، من منطلق أن الطبيعية، وربما الابتذال، علامات هويتها، فيقعوا في التناقض؛ إذ المقاومة ليست في الحقيقة مقاومة، وإنما مقاومة استلابية أفضت إلى الإقرار بما يتم باسمه إخضاع اللغة الشعبية، وبعبارة أخرى، إذا لم يكن لدى، لكي أقاوم، مورد آخر سوى ادعاء الحق فيما باسمه يتم إخضاعي، هل تكون هذه مقاومة؟^(١٠١)

أما إذا لجأ أنصار اللغة الخاضعة (اللغة الشعبية) إلى تحطيم ما يصنفهم على أنهم "مبتذلون" وقاموا بالاستحواذ على (اللغة المشروعة/اللغة المسيطرة) فإن الطريق قد يكون مفتوحاً أمامهم من التحرر من كونهم خاضعين؛ من ثم، يتحقق بالخضوع ما لم يتحقق بالمقاومة؛ إذ يستعيد منهج التمرد مساره الصحيح؛ وهو التمرد من أجل اللغة الشعبية وليس ضد اللغة المشروعة (اللغة العربية الكلاسيكية). وبهذا قد تكون المقاومة استلابية وقد يكون الخضوع محرراً. هذا هو تناقض الخاضعين^(١٠٢).

ويعتبر الباحث أن محاولة د. خليل عساكر الرائدة لكتابة نصوص اللهجات العربية الحديثة بحروف عربية نموذجاً للتمرد من أجل "وهو تمرد" في الاتجاه الصحيح رغم وربما بسبب وعيه بأن الكتابة العربية بحالتها الراهنة قاصرة عن تصوير النطق، وعيه في نفس الوقت باستحالة التسجيل الكتابي في أي لغة لنصوص

اللهجات، ومن ثم تأكيده على أن الحل الأمثل لتسجيل النطق هو "الدكتافون"^(١٠٢) وليس الكتابة. وذلك التثمين للمحاولة لا يتغافل عما يمكن أن يؤخذ عليها من إخفاق في تحقيق الهدف منها على النحو المطلوب نظرا لصعوبة المهمة. ولا يغفل الباحث اختلاف محاولة إمبابي عن محاولة عساكر: إذ غاية إمبابي تتجاوز الوصول لوسيلة تدوين للمنطوق إلى إعادة تقعيد اللغة كما تُنطق في الواقع اللغوي. محاولة إمبابي لإعادة تقعيد اللغة على قاعدة احترام الواقع اللغوي للجماعة وليس استهجانه، وإن كانت في نظر البعض بمثابة إقرار بالأمر الواقع يستحيل قبوله في إطار اللغة العربية، التي انتهى حق التقعيد فيها بانتهاء عصر الاحتجاج، إلا أنها تكشف عن فشل "المثال اللغوي" عن التحقق في الواقع اللغوي، وأن سبب هذا الفشل لا يرجع إلى فشل مؤسسات الدولة التعليمية والإعلامية في مهمتها التعليمية على نحو يقرب اللغة العربية السليمة من أقلام وأفواه المتعلمين فحسب، وإنما يرجع أيضا إلى جمود أصاب الاجتهاد في التقعيد اللغوي، بينما اللغة العربية تزداد تحدياتها.

الفصل الثالث

الزمان

يسعى الباحث في هذا الفصل إلى النظر في تشكيل الزمان^(١٠٤) في السيرة الهلالية ورواية مراعى القتل من منظور الشفاهية والكتابية. والحقيقة أن دور عنصر الزمان في بناء السرد الأدبي لم يعد بخافٍ على أى دارس أو قارئ، فالبنية الزمنية للعمل السردى 'مجلى' (حياة) النص وديمومة تأثيره في مختلف الأوقات والأزمنة في مختلف الأذواق والعقول والانتماءات^(١٠٥)، بل إننا نعتقد أنه إذا كان نجاح الروائى فى عمله، عند باختين، مرهونٌ بقدرته على إدارة 'حوار اللغات' فى الرواية، فإن نجاح السارد، أيا كان النوع الأدبى الذى يشتغل عليه، مرهونٌ بقدرته على إدارة الزمن الحكائى. واللافت للنظر أنه إذا كان يمكن للراوى التنازل عن دوره فى إدارة 'حوار اللغات' من خلال السماح للغة المؤلف مثلاً بالهيمنة ليصنع رواية

أحادية الصوت، فإنه يستحيل تخيل سارد استطاع أن يفلت من مهمته المقدرة عليه بحكم كونه ساردا، ويقدم لنا سردا تسير الأحداث فيه وفق قانون الترتيب المنطقي للأحداث؛ إذ من المحتم على السارد أن ينحرف عن هذا الترتيب؛ لاستحالة أن يروى حدثين وقعا فى نفس الآن بنفس واحد؛ ولاستحالة أن نقبل خارج عمله السردى الأدبى وجود إحدى الشخصيات فى مكانين مختلفين، فالزمن الحكائى زمن فالت من زمام المنطق؛ لأنه بالأساس زمن على مسئولية السارد، ومسئولية السارد المكلف بها بحكم العقد الضمنى مع المتلقى تكمن فى تماسك المتخيل، لا فى مطابقة ذلك المتخيل للمنطق.

ولا شك أن للزمن الحكائى منطقاً، لكنه منطق خاص به، منطق صنع السارد على النحو الذى يحقق غاياته من القص. ونعتقد أن غاية الدرس السردى للزمن الحكائى تكمن فى محاولة الكشف عن تلك الغاية وذلك المنطق. ونعتقد أن إنجاز جيرار جينت فى دراسة البنية الزمنية يمكن أن يساعد الدارس فى التعرف على منطق وغاية الزمن الحكائى فى كل من السيرة الهلالية ورواية مراعى القتل، إذا ما استطاع تجاوز حدود التركيب المنهجى الذى وضعه جينت لدراسة البنية الزمنية إلى محاولة تفسير الاختلافات بين إمكانات التشكيل الزمنى من منظور الشفاهية والكتابية.

قدم جينت لدراسة العلاقة بين القصة (ما يمكن تخيله قبل اشتغال السارد) والحكاية (ناتج اشتغال السارد) ثلاث مقولات:

١- الترتيب: ويعنى بمقارنة ترتيب الأحداث أو المقاطع الزمنية

فى الخطاب السردى بنظام تتابع هذه الأحداث أو المقاطع الزمنية نفسها فى القصة^(١٠٦).

٢- المدة: وتعنى بـ"العلاقة بين مدة (هى مدة القصة، مقيسة بالثوانى والدقائق والساعات والأيام والشهور، والسنين)، وطول (هو طول النص، المقيس بالسطور والصفحات)"^(١٠٧).

٣- التواتر: والمقصود به دراسة استرداد نفس العناصر، سواء عن طريق التكرار؛ أى تكرار نفس العنصر الحكائى عدة مرات، أو عن طريق الاستعادة: أى القص الواحد لأحداث تكررت^(١٠٨).

نعتقد أن منظور الشفاهية والكتابية يدفعنا، قبل توظيف هذه المقولات، إلى النظر بدايةً إلى أثر تغير الوعى بالزمن على المعالجات الأدبية للزمن. ومن ثم، يجد الباحث نفسه أمام سؤال الزمن بوصفه إحدى قضايا الوجود الإنسانى منذ لحظة إدراك الناس لوجودهم ووعيهم بذواتهم، وهو سؤالُ شغل الفلاسفة والعلماء مئات السنين ولم يُغلق باب الجدل حوله بعد. ولا يملك الباحثُ حيال هذا السؤال إلا أن يُقر بما يُقر به جلُّ الناس من شعورٍ بالزمان وجهلٍ بماهيته وجوهره فى أن. الأمر الذى يعنى أن الجهل بماهية الزمان لا ينفى تلك العلاقة الجوهرية بين الزمان ووعى الإنسان بذاته، من حيث هى علاقة طردية؛ إذ يُصبح البحث فى معرفة ذاتنا، هو فى ذات الوقت إثراء لمعرفتنا بالزمن^(١٠٩) لكن تلك العلاقة بين الزمان ووعى الإنسان بذاته ليست علاقة مع الزمن الباطن فحسب، وهو الذى يتجلى فى آثاره التى تدل عليه، ويعرفه البعض بأنه زمن الخبرة اليومية. وإنما أيضا مع الزمان الفيزيقي أو الرياضى وهو القائم بذاته، والذى يمكن

قياسه بمؤشرات زمنية^(١١٠). إذن، يضيف القول بالعلاقة الطردية بين معرفة نواتنا ومعرفتنا بالزمن، وفي ضوء اختلاف مفهومي الزمان، مشروعية للبحث عن أثر الوعي بالزمن على المعالجات الأدبية له من منظور الشفاهية والكتابية.

إن المعالجة الأدبية للزمن تتسم بأنها كانت دائماً 'برجسونية'؛ حيث تعنى بتحليل الزمن على أنه معطى مباشر من معطيات الوجدان، وأن له دوره في الحياة والأفعال الإنسانية^(١١١)، وهذه الطبيعة الخاصة للزمن في المعالجة الأدبية فضلاً عن أنها خلقت نوعاً من الصراع بين القياس الطبيعي للزمن وقياسها الذاتي له تتحدد درجته بالحالة النفسية للذات أو خبرتها في الزمن؛ مما يعني أن الأدب يتميز عن غيره من المجالات المعرفية بأن العلاقة بين الذات وزمانها هي علاقة تفاعلية وأن الخبرة الذاتية هي التي تحدد مسار هذه العلاقة التفاعلية إلى حد بعيد. ومن ثم، فإن التغيرات التي تطرأ على الوعي الإنساني بالزمن الطبيعي الخارجي، كان لها تأثيرها عبر العصور على المعالجات الأدبية للزمن، وبالتالي على صورة الذات الإنسانية المتشكلة والمشكلة لزمانها. فمعالجة الأدب الأسطوري للزمن على سبيل المثال تستند لوعي بالزمن يسمح بأن تقع أحداث الأسطورة في إطار زمني غير منطقي، وفي المقابل نجد أن الوعي الإنساني بالزمن في العصر الحديث وما اتسم به من دقة، قد انعكس على المعالجة الأدبية للزمن في الرواية على سبيل المثال؛ حيث لا تغدو علاقة السببية هي العلاقة الحاكمة للأحداث التي تتم في العالم الخارجي فحسب، بل هي أيضاً العلاقة الحاكمة للأحداث التي

تتم في العالم الداخلي؛ فالوقائع المتذكّرة هي في تعديل مستمر، يعاد تفسيرها وتعايش من جديد في ضوء مقتضيات الحاضر ومخاوف الماضي وأمال المستقبل^(١١٣).

إن التغيرات التي طرأت على الوعي الإنساني بالزمن وما ترتب على ذلك من اختلاف المعالجات الأدبية له، يمكن تفسيرها بعدد من الأسباب، ويأتى في مقدمة هذه الأسباب ما لعلم النفس الحديث من أثر على الرواية بصفة خاصة، إذ لا يقتصر حجم هذا الأثر على مجموعة من الروائيين استعاروا من علم النفس "تيار الوعي"^(١١٣) وإنما يصل إلى الحد الذي يجعل أونج يرجع ظهور الشخصية المكتملة في الرواية إلى علم النفس التحليلي كعلامة فارقة للرواية عن القصص الشفاهي الذي لم يكن يعرف سوى الشخصيات "المسطحة". والفارق الجوهرى بين الشخصية المكتملة والشخصية المسطحة يكمن فى أن الوعي الإنساني بالزمن الذي يقف وراء المعالجة الأدبية للشخصية المسطحة فى القصص الشفاهي ينظر إلى الزمن على أنه مجرد إطار للفعل الإنساني، وبالتالي كانت الشخصية المسطحة مُرضية تماماً لتوقعات المتلقى وعلى نحو متصل؛ حيث لا مجال لمفاجأة. وذلك على العكس تماماً من الشخصية المكتملة التي يقف من ورائها وعي إنساني بالزمن باعتباره أحد مكونات الفعل الإنساني وليس مجرد وعاء له، وبالتالي يتمثل فى الشخصية المكتملة تقلبات الحياة من حولها، ولهذا فهي "تؤدى دورها بطرق غير متوقعة لأول وهلة، لكنها تكون فى النهاية راسخة حسب شروط الشخصية المعقدة والحافز المعقد الذي يحرك الشخصية المكتملة. ذلك أن تعقد

الحافز والنمو النفسى الداخلى مع مرور الوقت يجعلان الشخصية المكتملة كأنها شخص حقيقى^(١١٤).

وثانى هذه الأسباب التى يمكنها أن تفسر التغيرات التى طرأت على الوعى الإنسانى بالزمن وما ترتب على ذلك من اختلاف المعالجات الأدبية للزمن، هو ما للعوامل الاجتماعية والتكنولوجية من أثر على مكانة الزمن فى العالم الحديث، إذ كان من لوازم الثورات الاقتصادية والعلمية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، ثم ما أعقبها من ثورات صناعية وتكنولوجية فى القرنين التاسع عشر والعشرين، أن يضع الإنسان مفهوم "التقدم" نصب عينيه، وفى ظل هذا الوضع أصبح الزمن سلعة لا يتم شراؤها أو افتدائها مثلما كان يفعل الإنسان حسب الفكرة الإغريقية بالتأمل فى القيم الأزلية، ولا حتى بتمنى الخلاص الأبدى مثلما كان يتمنى إنسان العصور الوسطى، وإنما أصبح على إنسان العالم الحديث أن يشتري أو يفقدى الزمن بالإنتاج والربح من خلال نشاطه المتواصل.^(١١٥)

وقد كان من الطبيعى أن تثمر كل هذه الثورات الاجتماعية والعلمية والصناعية والتكنولوجية تغيرا فى التركيب الاجتماعى، فلم يعد كما كان على رسوخه واستقراره من قبلها، لكن الملفت للانتباه أن يكون هذا التغير فى التركيب الاجتماعى سببا فى قطع حبل الوصل الذى كان بين إنسان العصور الوسطى وماضيه، فلم يعد إنسان العالم الحديث يمتلك نفس النظرة لأن حاضره لا يشبه ماضيه، فحدث نوعٌ من الابتعاد الداخلى عن الماضى وهو ما يسميه ميرهوف بالكسوف السيكلوجى للماضى، موضحا ذلك بأن

التكنولوجيا استطاعت أن تجعل من عالمنا عالماً تتحاضر فيه أو تتأين كل الأحداث حقاً. ما يحدث هنا الآن، يحدث الآن في كل مكان^(١١٦).

إن أثر التكنولوجيا على الوعي الإنسانى يكمن تحديداً فى أنها استطاعت أن تحصره فى الزمن الذهنى والانفعالى للحاضر الأنى بعد قطع صلة الحاضر بالماضى والمستقبل.

ويبدو جلياً أن هذه العوامل الاجتماعية والتكنولوجية قد كان لها تأثيرها على نمط الأسرة التقليدى فى المجتمع؛ إذ يحاول الفرد أن يقاوم السلطة الأبوية فى أسرته التقليدية ليحقق حريته الخاصة، وهو فى خلال ذلك يقطع حيناً ويصل حيناً حبل الزمن الواصل بينه وبين الأسرة، فى محاولة لاستعادة الذات بخلق إحساس بالاستمرار مع شىء يبدو ضائعاً إلى الأبد .^(١١٧)

وثالث هذه الأسباب التى يمكنها أن تفسر المتغيرات التى طرأت على الوعي الإنسانى بالزمن وما ترتب على ذلك من اختلاف المعالجات الأدبية للزمن، هو أن هذا الوعي الإنسانى فى العالم الحديث بالزمن وبماهية الوجود الإنسانى قد تم خلقه بوساطة الكتابة والطباعة^(١١٨)، ودور الكتابة والطباعة لا يقتصر على تخزين المعارف التى تشكل الوعي الإنسانى فى العالم الحديث سواء كان مجالها العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية، وإنما يتجاوز هذا إلى الحد الذى يمكن معه القول أن الكتابة والطباعة شكّلت معارف هذا الوعي الإنسانى الحديث بطرق لا يمكن تصورها فى الثقافة الشفاهية^(١١٩).

صفوة القول أن اختلاف المعالجات الأدبية للزمن يجد أبرز تجل له في الاختلاف بين معالجة القصص الشفاهي للزمن ومعالجة الرواية له؛ إذ تنتمي المعالجتان لوعيين إنسانيين مختلفين بالزمن وماهية الوجود الإنساني فيه .

وفى هذا الصدد يمكن القول إن أحد الفوارق الهامة التي يجب ملاحظتها بين الأنواع الأدبية الكبرى المكتملة مثل الملحمة والمأساة، وبين الرواية بوصفها نوعاً أدبياً لم يكتمل بعد، هو أن الأنواع الأدبية المكتملة سبقت الكتابة والكتاب فهي صوتية الاستقبال، بينما الرواية هي النوع الوحيد الذى لم يسبق الكتابة والكتاب، والنوع الوحيد الذى طابق عضويًا الأشكال الجديدة للاستقبال اللاصوتي أى القراءة^(١٢٠).

مما يعنى ببساطة ضرورة الأخذ فى الاعتبار عند النظر فى كل من السيرة والرواية فى أن، أن " مجال العالم المتصور لم يكن هو حسب الأنواع والعصور لتطور الأدب. إنه منظم ومحدد بشكل مختلف فى المكان والزمان. وهذا المجال هو دائماً متميز^(١٢١) .

ومن ثم، يمكن القول إن الأنواع الأدبية التى تباينت فى طرق استقبالها، كان لها الحق فى أن تتباين فى اختيار كل منها لزمانه المركزى وفقاً للوعى الإنسانى بالزمن وقت نشأة وازدهار هذا النوع الأدبى أو ذاك. وعلى هذا فإن السيرة الشعبية، بوصفها نوعاً أدبياً يتسم بسمات الملحمة، تتميز فى أدائها الحى بتطابق زمن راويها ومتلقيها، وباشتراكهما فى مستوى واحدٍ من القيم، لكنهما ينفصلان معاً عن زمن البطل وقيمه بسبب تلك "المسافة الملحمية" التى تمنع

الراوى والمتلقى من الترقى لعالم البطل، وتمنع كذلك النزول بالبطل من عالمه ليعاصر الراوى والمتلقى فى زمنهما أو ليشاركهما فى قيمهما. وسقوط هذه المسافة الملحمية" يعنى أن هناك انقلاباً جذرياً: أى إنه يحدد الانتقال من العالم الملحمى إلى العالم الروائى" (١٢٢). ولا يحدث هذا الانقلاب الجذرى إلا عندما يحدث التحول فى الوعى الإنسانى بالزمن، لكن الطريقة التى يقدم بها باختين هذا التحول الجذرى هى فى حقيقة الأمر رؤية تتسم بقدر من التعسف برصدها لهذا الانقلاب على أنه جذرى وبالتالي هو فجائى وتام وكونى، ومن ثم يغفل، نظراً لكونه يتحدث عن الوضع فى أوروبا التى لا يعرف سواها، إمكانية تجاوز أنواع من الوعى بالزمن تتباين عبر الثقافات الإنسانية أنصبتها من هذا الانقلاب. وربما ما دفع باختين لهذا، أنه يضع نصب عينيه التفرقة بين الملحمة والرواية على أساس النموذج الزمنى لكل منهما، فوجد ضالته فى أن النموذج الزمنى فى الملحمة هو الماضى المطلق، وأن حركة هذا الزمن هى حركة دائرية مغلقة ولا صلة لهذا النموذج الزمنى بالزمن الحاضر فى عدم انتهائه، بينما تقف الرواية على الطرف النقيض على أساس أن نموذجها الزمنى هو الحاضر غير المنجز المفتوح على المستقبل (١٢٣).

لكن من المؤكد أن تغيير زاوية النظر التى حكمت نظرة باختين يمكن أن يكشف عن أن العلاقة بين الأنواع الأدبية صوتية الاستقبال والأنواع الأدبية لا صوتية الاستقبال من ناحية، وبين المعالجة الأدبية للزمن من ناحية ثانية، هى علاقة تتسم بتنوع لا تسمح القسمة الحادة للزمن إلى ثنائية النموذجين الزمنيين بالالتفات إليه: ذلك أن

وضع منظور "الشفاهية والكتابية" فى الاعتبار يمكن أن يضيف بُعدا جديدا فى العلاقة بين المعالجة الأدبية للزمن والأنواع الأدبية خلاف بُعد النموذج الزمنى، وأعنى بهذا البعد "اختلاف الغاية" بين الأنواع الأدبية صوتية الاستقبال "الشفاهية" والأنواع الأدبية لا صوتية الاستقبال "الكتابية" من الزمن فى لحظة الإبداع، فالرواية وإن كان نموذجها الزمنى هو الحاضر غير المنجز، فإن غايتها من الزمن لحظة إبداعها بوصفها نوعا أدبيا لا صوتى "كتابيا" هى التحرر من إساره لتغدو نصا صالحا لكل زمان؛ نظرا لعدم تطابق زمن المؤلف مع زمن القارئ بالضرورة.

أما الأنواع الأدبية صوتية الاستقبال- "الشفاهية" فإنها بطبيعة الحال غير قاصرة على الملحمة، إذ تشمل كل نوع أدبى يتم أدائه بالصوت، فإن كان النموذج الزمنى للملحمة هو الماضى المطلق وحركته دائرية مغلقة لا صلة لها بالحاضر فإن غاية الملحمة وغاية كل نوع أدبى صوتى الاستقبال هى الوقوع فى أسر الزمان عن طيب خاطر^(١٢٤)، فالآداء يتلون بزمنه. إذ تؤثر العلاقة التى تقوم بين المؤدى والجمهور إلى حد بعيد على طول أو قصر ما يؤديه من قص أو إنشاد أو غناء، كما يؤثر عليه أيضا طبيعة العلاقة بين لحظة الآداء بالزمن الاجتماعى التاريخى للجماعة والذى يمثل مجموع مراحل التسلسل الزمنى للجماعة التى يُقدم إليها هذا الآداء . ووفق هاتين العلاقتين نكون أمام أربعة مواقف أدائية لكل منها زمنه الخاص، والذى يسم بميسمه أنواعا أدبية صوتية الاستقبال قد تختلف فى نموذجها الزمنى، لكنها من المؤكد تتأثر بزمن الآداء للدرجة التى

يمكن معها القول أن هذا التأثير تتجلى آثاره على النموذج الزمني الخاص بكل منها وعلى القيم الخاصة التي ينطوى عليها لما يسمح به زمن الأداء من إمكانات تغير مستمرة مع كل أداء. وهذه الأزمنة الأربعة التي تتوزع عليها المواقف الأدائية هي^(١٢٥):

١- زمن "اتفاقي" ويندرج تحت هذا النوع من الزمن كل أشكال الأداء التي تم الاتفاق الضمني بين الجماعة على أن تؤدي بشكل دوري في أزمنة معينة، سواء كان الأداء مرتبطا بالحياة الخاصة أو بالحياة العامة، ومن هذه الأداءات ما هو مرتبط بالطقوس و الموالد، ومناسبات الميلاد، والزواج، والوفاة، والأعياد القومية، والحرب... إلخ .

٢- زمن "طبيعي": ويندرج تحت هذا النوع من الزمن كل أشكال الأداء ذات الصلة بالدورات الكونية مثل: أغاني الحصاد في المواسم الزراعية، أو مجالس السمر الليلية.

٣- زمن "تاريخي": وتختلف أشكال الأداء التي تندرج تحت هذا النوع من "الزمن" عن أشكال الأداء التي تندرج تحت النوعين السابقين من الزمن في أن الزمن "التاريخي" غير دائري ؛ بمعنى أنه يرتبط بأداء حي في اللحظة الحاضرة، لكننا غالبا ما لا نعرف علة التأليف لأول مرة، والتي قد تكون مرتبطة بحدث شخصي للمبدع الأول للنص، لكن التغيرات التي طرأت عليه باعدت بين آخر أشكال النص وبين الحدث المولد له .

٤- زمن "حر": عندما يهيمن اللحن على النص يتحرر الأداء من

أسر العلاقة التي تشد النص إلى لحظة زمنية معينة. لكن تأثير الزمن لا ينمحي تماما، فعندما يدندن المرء بأبيات شعرٍ أو أغنيةٍ في يوم العطلة، فإن لذلك تأثيرا على نحو ما على ملامح ألفاظ الأغنية أو الشعر.

إن تعدد طبائع الأزمنة التي يمكن أن يتلون بها الأداء، لا يسمح فقط بأن تشترك أنواعٌ أدبيةٌ متعددةٌ في زمن بعينه على الرغم من تعدد جوانب الاختلاف الأخرى بينها، بل ويكون لهذا الزمن أثره في كل نوعٍ من هذه الأنواع على مستوى نموذج الزمنى وما يتعلق به من قيم. إذ يمكن أن يتخذ الأداء المرتبط بالزمن "الاتفاقي" شكل الأغنية أو الحكاية أو السيرة أو الموال، وتصبح السمة المشتركة بين هذه الأنواع المختلفة هو أثر الاتفاق الضمنى بين الجماعة على دورية هذه الأداءات في طريقة أداء وطريقة استقبال الجماعة لها. فداء السيرة الهلالية مثلا عندما يرتبط عند جماعة ما بشهر رمضان من المؤكد أنه يظهر تأثيره باتفاق الجماعة على استقبال السيرة في هذا الزمن الاتفاقي سواء على مستوى المساحة الزمنية المتاحة للأداء، أو على مستوى القصص التي يقع عليها الاختيار، وربما يكتسب الأداء في هذا الزمن الاتفاقي الذي يحظى بقداسة عند المسلمين بعدا طقوسيا. بينما يختلف هذا الأثر على أداء أبياتٍ مقتطفة من السيرة عندما "يدندن" بها فلاحٌ في حقله في إطار الزمن الحر، أو عندما يتغنى راوٍ بقصة منها في حفل زواج، فاختلاف أشكال الأداء يمكن أن ينقل السيرة من مجال الماضى المطلق باعتباره النموذج الزمنى لها إلى مجال الحاضر غير المنجز بقدر ما يسمح به زمن

الآداء من إمكانيات تقارب بين زمن البطل وقيمه الملحمية، وزمن الراوى والجمهور وقيمهم الحياتية^(١٣٦).

نخلص مما سبق إلى أن اختلاف الوعى الإنسانى بالزمن الكامن وراء الآداب الشفاهية عن نظيره الكامن وراء الآداب الكتابية يفترض نظريا أن ثمة اختلافا بين المعالجة الأدبية للزمن فى كل من الآداب الشفاهية والآداب الكتابية، لكن مع الوضع فى الاعتبار أن العلاقة بين الشفاهية والكتابية ليست علاقة تعاقبية بين مرحلتين تاريخيتين منفصلتين فى كل أحوالها، وإنما هى فى عصرنا علاقة تعايش يمكن فى إطارها تصور أن تتأثر بعض الآداءات الشفاهية بوعى محيطها الكتابى للزمن.

والحقيقة أن هذا الافتراض النظرى باختلاف معالجة الآداب الشفاهية للزمن عن معالجة الآداب الكتابية له يصطدم بنقاش مثار حول حقيقة الثنائية الزمنية فى السرد الشفاهى والسرد الكتابى المستندة إلى التعارض بين الأحداث فى زمنها الطبيعى قبل أن تمتد إليها يد السارد لتدخلها فى خطاب سردي، وبين زمن الأحداث كما يتجلى فى الخطاب السردى، وهو التعارض الذى أشار إليه جينيت- على سبيل المثال - بمصطلحى زمن القصة وزمن الحكاية^(١٣٧)، ثم أسس عليه مفاهيم إجرائية عديدة فى دراسة الزمن فى كل من القصص الشفاهى والرواية؛ حيث يشير لهذه الثنائية الزمنية بوصفها سمة مشتركة بين الحكاية الشفوية والحكاية الأدبية المكتوبة، وعلى الرغم من أن هذا الرأى هو السائد والمتعارف عليه فى دراسات السرد، بدءاً من الشكلية الروسية بتفرقتها بين المتن

الحكائي والمبنى الحكائي وليس انتهاءً بجيرار جينيت، فإن هناك من يقف وحيدا تقريبا - فيما نعرفه - ليخالف هذا الرأي السائد، وهو د. عبد الملك مرتاض^(١٢٨)، حيث يذهب إلى أن هذا الرأي مبنى على الخلط بين السرد الشفوي والسرد المكتوب، على أساس أن السرد الشفوي يتسم بأن زمنه هو الماضي لأن السارد الشفوي يروي أحداثا تنتمي للزمن الماضي بالفعل، بينما يفترق هذا السارد الشفوي ومتلقيه عن هذا الزمن لوجودهما في زمن حاضر فتكون الحركة من الحاضر حيث زمن السارد والمتلقي إلى الماضي حيث زمن الحكاية، وبالتالي لا وجود للحاضر في زمن الحكاية في السرد الشفوي. وقد حدث الخلط من وجهة نظر مرتاض عندما تم التعامل مع زمن الماضي في السرد المكتوب باعتباره ماضيا حقيقيا وليس مجرد خدعة فنية. فإن كان السارد في السرد المكتوب يشترك مع السارد في السرد الشفوي في أن كليهما ينطلقان من زمن الحاضر فإنهما يختلفان في أن السارد في السرد الشفوي ينطلق من حاضره نحو ماضٍ حقيقي، بينما ينطلق السارد في السرد المكتوب من زمن الحاضر إلى الحاضر حيث لا ماضٍ في السرد المكتوب مثلما لا حاضر في السرد الشفوي وفقا لمرتاض، وبالتالي ينتفى وجود "المتن الحكائي" وينتفى وجود أى زمن سابق على "المخاض الإبداعي" في السرد المكتوب، ويصبح لـ "المتن الحكائي" دلالة أخرى عند مرتاض فيما يتعلق بالسرد الشفوي وهي الواقعة التاريخية أو الحكاية الموروثة .

ويفسر مرتاض لجوء السرد المكتوب لخدعة وضع الحاضر في

زمن ماضٍ كاذبٍ بأنه نوعٌ من العدوى الشفوية .

والحقيقة أن القول بأن الماضي في السرد المكتوب خدعةٌ سرديّةٌ لا يعنى بالضرورة نفى أن يكون للسارد في السرد المكتوب زمنٌ ماضٍ للأحداث "الخام" قبل "المخاض الإبداعي"، لكن الخلط أتى من تصور أن زمن ما قبل الكتابة يتم التفتيش عنه خارج الكتابة، وبصفة خاصة في ذات المؤلف، فضلاً عن تصور أن زمن ما قبل السرد الشفوي يتم التفتيش عنه في التاريخ، وليس من خلال قرائن تكمن في كل من السرد المكتوب والسرد الشفوي ويتم الاستناد إليها لتوضيح دور السارد في معالجة الزمن في كل منهما.

إن الاستناد إلى القول بأن السارد الشفوي مجرد راوٍ لحكاية ليست من تأليفه بينما الروائي مبدع لروايته ومنشؤها إنشاءً، لتأكيد الثنائية الزمنية (زمن الحكاية الماضي / زمن الحكى الحاضر) في السرد الشفوي، ونفيها عن السرد المكتوب بدمج الزمنين في زمنٍ واحدٍ هو الحاضر، هو في الحقيقة خلطٌ ناتجٌ عن تغافل ما يمكن أن يكون لزمن الأداء في الحاضر وما لإبداعية المؤدى من أثرٍ على العلاقة بين الأزمنة في السرد الشفوي الحى، وتغافلٌ كذلك عن حقيقة أن المبدع لا يقلل من كونه مبدعاً استقاؤه متنه الحكائى من الواقع أو التاريخ .

هذا لا يعنى أن ليس ثمة اختلاف بين المعالجة الأدبية للزمن في كل من السرد الشفوي والسرد الكتابي، وإنما يعنى أن تحديد جوانب هذا الاختلاف ينبغي أن يكون منطلقه هو البحث عن دور كل من الأداء الشفاهي والكتابة في كل من السرد الشفاهي والسرد

الكتابى، ومن خلال نماذج بعينها لصعوبة تجنب المزالق إذا ما كان التعميم هو سبيلنا.

ومن ثم ينشغل الباحث تحديداً بالكشف عن اختلاف العلاقات بين زمن القصة وزمن الحكاية^(١٢٩) فى السرد الشفوى فى شرائط الشيخ فتحى سليمان للسيرة الهلالية عنه فى السرد الكتابى فى رواية "مراعى القتل" لفتحى إمبابى، للوقوف على دور كل من الراوى الشفاهى فتحى سليمان، والروائى فتحى إمبابى فى تشكيل الزمن السردى. كما يسعى الباحث إلى الربط بين الزمن السردى كما شكّله كل من فتحى سليمان وفتحى إمبابى، والفترة الزمنية التى تم فيها إنتاج كل منهما لنصه.

لقد قدم الشيخ فتحى سليمان فى روايته للسيرة الهلالية اثنتى عشرة قصة (٢٦ شريطاً) - هى المتاحة فى الأسواق- وتمثل هذه القصص كل ما قدمه الراوى من سرد، ومن المؤكد أنه سرد ناقص للسيرة الهلالية؛ حيث يغيب كثير منها عن رواية فتحى سليمان، لكن إذا ما حاولنا التعرف على دور الأداء الشفاهى فى العلاقة بين زمن القصة وزمن الحكاية، فإنه يمكننا أن نتخذ إحدى هذه القصص نموذجاً دالاً على السمات العامة لتشكيل الزمنية السردية عند الشيخ فتحى سليمان؛ ومن ثم نختار قصة (بنات الأشراف - ٣ شرائط) لهذا الغرض.

يبدأ الراوى فى سرده لقصة "بنات الأشراف" من لحظة تدرج فى زمن الأداء؛ حيث الراوى فى حفل يحضره العمدة، وأهالى البلدة، الذين حددوا بدورهم للراوى ما يودون الاستماع إليه من

قصص السيرة الهلالية، وهى قصة (بنات الأشراف)، لكن على الرغم من أن زمن الأداء الذى يبدأ منه الراوى غير محدد بإشارة زمنية إلا أن هذا الزمن سوف يعبر عن نفسه بأشكال مختلفة تؤثر حتماً على علاقة زمن القصة بزمن الحكاية حسب تعبيرات جيرار جينت.

والقصة اللى طلبوها

وحضره العمدة وبعض الناس وأهالى البلد طلبوها

قصة بنات الأشراف

من دواوين الهلالية

(بنات الأشراف - الشريط الأول - وجه ١)

ولا يبتدى زمن الحكاية إلا بعد استهلال ثابت فى كل القصص، وهو (الصلاة على النبى) بنص ثابت لا يتغير، وعلى الرغم من أن هذا الاستهلال الثابت تغيب عنه أية إشارة زمنية، فإنه فى حد ذاته دال على بدء زمن الحكاية بوصفه جزءاً لا يتجزأ من حكاية الراوى للسيرة الهلالية :

إن مدحنا النبى ما علينا ملام

اللهم صلى ع البدر التمام

مصباح الظلام ورسول الله الملك العلام

ابن زمزم والمقام والمشاعر العظام

من كان يصلى ف الليل والناس نيام

حتى تورمت منه الاقدام

عليه أفضل الصلاة وآتم السلام

العلماء العاملين وأولياء الله الصالحين

لهم منا الفاتحة ومن قرأ الفاتحة فتح الله عليه

ببركة بسم الله الرحمن الرحيم

(بنات الأشراف - الشريط الأول - وجه ١)

إن الاستهلال أو (الفرشة) - الصلاة على النبي - بالفعل جزء من الحكاية، ودال على بدء زمن الحكاية، لكن نقطة انطلاق زمن الحكاية لا تتحدد إلا ببدء الحكاية الأولى، ولا يكفى عنوان الشريط، ولا إشارة الراوى إلى طلب الجمهور لقصة بنات الأشراف، كدالين نستطيع بهما فحسب تحديد نقطة انطلاق زمن الحكاية؛ إذ لا تتحدد نقطة انطلاق زمن الحكاية إلا ببدء الحكاية الأولى فى قصة بنات الأشراف؛ وهى بدء رحيل العرب من نجد لتخليص بنات الأشراف :

رحل العرب وقالوا ارحلوا

ماعادش ف نجد عيشه

وقال احنا بقى لنا عند الزناتى حاجتين

مرعى ويحىي ويونس وبنات الاشراف

(بنات الأشراف - الشريط الأول - وجه ١)

ومن المؤكد أن فتحي سليمان فرض عليه ألا يبدأ بالحكاية

الأولى فى قصة بنات الأشراف إلا بعد تقديم حكاية مجملة:

وكما سبق بأن أبو زيد راد الغرب

والزناتى حبس أولاد الملك سرحان

مرعى ويحىي ويونس

رحل العرب وقالوا ارحلوا ماعادش ف نجد عيشه

وقال احنا بقى لنا عند الزناتى حاجتين

مرعى ويحيى ويونس وبنات الاشراف

(بنات الاشراف - الشريط الأول - وجه ١)

حيث يقدم فيما لا يزيد عن دقيقتين من زمن الحكاية - نظرا لأنه أداء شفاهى يقاس بمقياس الزمن (الدقائق) وليس بمقياس المكان (عدد السطور) - ما يستغرق سنوات وسنوات من زمن القصة، وفرض الحكاية المجملة على الراوى مع بداية كل قصة يغنيها من قصص السيرة الهلالية يرجع إلى طبيعة الأداء الشفاهى؛ حيث تحولت السيرة إلى مجموعة من الحلقات القصصية، يحتاج غناء كل منها أن يجمل الراوى الأحداث وثيقة الصلة بها من الأحداث السابقة، حتى لا تبدو القصة أمام الجمهور معلقة فى الهواء.

وإذا كانت الحكاية المجملة (ريادة أبى زيد للغرب وأسر يحيى ومرعى ويونس) تمثل نقطة انطلاق لعدد من الحكايات الأولى فى بعض القصص عند فتحى سليمان، وذلك بحكم الطبيعة الشفاهية لهذه القصص، فإن عدم التحديد الزمنى لنقطة انطلاق الأحداث فى السيرة الهلالية بغرض الإيهام بقدم هذا الزمن يمثل ملمحاً آخر من ملامح السرد الشفاهى، وهذا الإيهام بقدم زمن هذه القصص، حتى لو كان قديماً نوعاً ما، فإن من نتائجه أن المتلقى سوف يعمل خياله للوصول لأقدم نقطة فى الزمن يستطيع أن يحددها منطلقاً لأحداث السيرة الهلالية (كان فى قديم الزمان): مما يعنى أن هذه البداية سوف تتحول إلى بدايات متعددة بتعدد المتلقين:

قال الراوى يا ساده يا كرام

صلوا على البدر فى تمامه
كان فى قديم الزمان بنى هلال
رجال أبطال صبحوا أحاديث وأمثال
ورحلوا من بلاد الشرق والجزيرة العربية
إلى تونس الخضراء
وكما سبق بأن أبو زيد راد الغرب
والزناتى حبس أولاد الملك سرحان
مرعى ويحيى ويونس
رحل العرب وقالوا
(بنات الأشراف - الشريط ١ - وجه ١)

لعل من ملامح السرد الشفاهى أيضاً أن وجود الجمهور يفرض على الراوى أن يكون حريصاً على الانتقال من حكاية إلى أخرى بأسهل الطرق التى تتيح للجمهور إدراك ما يطرأ على الأحداث من تطور؛ لهذا يغلب على فتحى سليمان اللجوء إلى التسلسل كسمة أساسية للعلاقة بين الحكايات. ولا شك أن حركة الزمن السردى تتأثر بطبيعة العلاقة القائمة بين الحكايات؛ إذ يقل لجوء فتحى سليمان إلى الاسترجاعات أو الاستباقات، ولعل تبرير قلة الحركات الاسترجاعية والاستباقية ما يمكن أن تحدثه كثرة الاسترجاعات والاستباقات من أثر سلبي على استمرار التواصل بين الراوى والجمهور. وتشتمل قصة "بنات الأشراف" التى تستمر لثلاث ساعات على حركة استباقية واحدة وحركتين استرجاعيتين، أما الاستباق فيأتى فى بداية القصة حيث يسرد الراوى منام الزناتى، عقب وصول

بنى هلال إلى تونس مباشرة، ويفسر الرمال^(١٣٠) منام الزناتى لتصبح نهاية القصة معروفة للمتلقى منذ بداية السرد. وعلى الرغم من أن القصة لا تشتمل سوى على هذا الاستباق الوحيد فإنه يشير إلى إحدى سمات السرد الملحمى (الشفاهى) وهى ما أسماها تودروف "حبكة القدر"^(١٣١).

قال احنا بقى لنا عند الزناتى حاجتين

مرعى ويحى ويونس وبنات الاشراف

وصلوا المدينة - الزناتى نايم رأى منام

صحى منه مرعوب

وحضر الرمال وكان يستعين على تفسير المنامات

بضرب الرمل

تعالى يارمال - قال له : نعم

قال له : أنا رأيت منام وعايذك تفسره لى

أنا شفت منام خلانى ذليل حيران

(بنات الاشراف - الشريط الأول - وجه ١)

ونعتقد أن هذا الاستباق هو استباق خارجى؛ أى لا توجد منطقة تداخل بين الحكاية الأولى، وهى الحكاية التى تسبقه مباشرة (رحيل بنى هلال إلى تونس لتخليص بنات الاشراف ووصولهم إلى تونس)، وبين الحكاية التى يسردها الراوى من خلال هذا الاستباق (مقتل الزناتى)؛ إذ تنتهى الحكاية الاستباقية عند نقطة متقدمة فى الأحداث على النقطة التى وصل إليها الراوى قبل سرده للحكاية الاستباقية. فقد وصل الراوى قبل الحكاية الاستباقية

إلى نقطة (وصول بنى هلال إلى المدينة)، بينما الحكاية الاستباقية تنتهى عند النقطة التالية لها مباشرة ألا وهى (إصدار الزناتى للأوامر بالاستعداد لمواجهة هجوم بنى هلال):

نادى وقال له اسمع قال له نعم

قال له خلينى معك إلى الصباح

الزناتى نادى على العرب وقال لهم أبو زيد الهلالي سلامة

راح الشرق وجه بعرب بنى هلال يهاجمونا

فاحنا عايزين نقفل أبواب المدينة

ولاحد يطلع من هنا

ولا يطلعش من عندنا لهم تموين

(بنات الأشراف - الشريط الأول - وجه ١)

إن هذه الحكاية الاستباقية فى علاقتها بالحكاية السابقة عليها فى السرد تكشف أيضاً عن سمة من سمات السرد عند فتحي سليمان، وهى أن حركة الزمن السردى يغلب عليها السير للأمام ببطء شديد، ويرجع هذا إلى هيمنة غناء المواقيل، سواء كان متصلاً بالسيرة أو لا صلة له بأحداثها، على السرد السيرى، ويتضح ذلك عند النظر إلى هذه الحكاية الاستباقية، التى نقلت الأحداث خطوة واحدة للأمام، من ناحية المدة؛ إذ تستغرق الحكاية الاستباقية على مستوى القصة الفترة اللازمة لحكى منام، وتفسير رمأل له، وهى فترة قد لا تزيد عن ساعة من الزمن، لكنها تستغرق على مستوى الحكاية ثلاث عشرة دقيقة؛ أى ما يقرب من نصف مساحة وجه الشريط الأول. وعلى الرغم من طول هذه المدة الزمنية للدرجة التى

يمكن معها تصور أن الحركة السردية الممثلة لطبيعة العلاقة بين زمن القصة وزمن الحكاية هي "الوقفة"، فإنه واقع الحال غير ذلك؛ فزمن الحكاية لم يكن متوقفاً، وإنما هو زمن متحرك، وإن كانت حركته تتم ببطء شديد، كما أن جزءاً كبيراً من المدة الزمنية لهذه الحكاية الاستباقية عبارة عن "مشهد"، حيث يتساوى زمن القصة مع زمن الحكاية في حوار الزناتى والرمال، إلا أن ما زاد من بطء السرد هو حرص فتحى سليمان على الاتكاء على حدث (منام الزناتى المرعب) لإشباع رغبته فى غناء موال وإشباع رغبة جمهوره فى الاستماع إليه فى غنائه للمواويل:

أنا شفت منام خلانى ذليل حيران
 (موسيقى طويلة) ثم غناء
 ليه يا بين تبيت الأصيل منكاد
 ليه يا بين تبيت الأصيل منكاد
 يفطر على المر يتعشى من الأنكاد
 بتبيت أهل الكرم دايم حيرانين
 وتبيت أهل الهفايا شمعهم منقاد

(قصة بنات الأشراف - الشريط الأول - وجه ١)

أما الاسترجاعان اللذان نلاحظهما فى قصة بنات الأشراف؛ فالأول يقوم به مرعى، والثانى يقوم به أبو زيد. فى الاسترجاع الأول يعود مرعى بالذاكرة إلى نجد ما قبل الجذب، يحفزه لهذا الاسترجاع ضربة أبى زيد لباب سجن الزناتى المسجون به مرعى ويحيى ويونس، فتحدث ضربة السيف بالحديد ما يشبه البرق، ويظهر هذا

الاسترجاع مدى ما تعانيه الشخصية من صراع بين زمنين تعيش فيهما: الأول زمن الأسى في الماضي، والثاني زمن الأسى في الحاضر:

مرعى افكر أيام العز والهنا
وأيام ما كان يلمع البرق
كانوا يعملوا فرح
لأن إذا لمع البرق هطلت الأمطار
وزهت الأشجار وكانوا
يعيشوا ع السيل في الجبل
(موسيقى)

سجنم حبيبي وعملوني عليه سجان
ف شرع مين الحبيب أبقى عليه سجان
جمهور (- الله)

(قصة بنات الأشرف - الشريط الأول - وجه ٢)

وهذه الحكاية الاسترجاعية التي يسردها مرعى (كرم بنى هلال وعزتهم في نجد) تبعد عن الحكاية التي تسبقها مباشرة (دخول أبي زيد ورفاقه من فرسان بنى هلال تونس ووصولهم إلى سجن الزناتي) مسافة زمنية تصل لسبع سنوات، لكن لا تتضح سعة هذا الاسترجاع؛ إذ لانعرف كم استغرقت الحكاية الاسترجاعية (كرم بنى هلال وعزتهم في نجد) من الزمن. إن انتهاء سعة الحكاية الاسترجاعية التي يسردها مرعى عند نقطة (التساؤل عن الأسباب التي يمكن أن تكون قد منعت أبا زيد من العودة ببني هلال لتخليص

الأسرى) يوضح عدم وجود تداخل بين نهاية الحكاية الاسترجاعية، والنقطة التي وصلت إليها الحكاية السابقة على الاسترجاع (وصول أبي زيد ورفاقه لسجن الزناتى) مما يعنى أن هذا الاسترجاع هو استرجاعٌ خارجيٌ، ولعل غياب التداخل عن الحكاية الاسترجاعية والحكاية التي قبلها يرجع بالأساس إلى أن الحكايتين ترويان من موقعين مختلفين، فما قبل الحكاية الاسترجاعية يرويه فتحى سليمان دون علم شخصية مرعى، أما الحكاية الاسترجاعية فيرويها مرعى من موقعه كراوٍ حبيس لم يعلم بما رواه فتحى سليمان عن وعما خارج السجن.

ومن المعروف أن الاسترجاع يأتى لسد فجوة فى القصة، وإن كان بعد فوات الآوان، للتلميح لماضى الحكاية السابقة على الاسترجاع، أو الكشف عن ماضى شخصية تدخل حديثاً للحكاية السابقة على الاسترجاع، لكن هذه الحكاية الاسترجاعية (كرم بنى هلال وعزتهم فى نجد)؛ فضلا عما يمكن أن تكون قد قامت به من تلك الوظائف (التذكير بماضى الحكاية السابقة على الاسترجاع)، فإن السبب الرئيس فى أن تستغرق عشر دقائق دون أن يظهر لذلك كبير أثر على تطور الأحداث فيكمن فى البطء الشديد للسرد، كما أسلفنا، لهيمنة الرغبة فى الغناء لذاته على الراوى؛ ومن ثم نجد أن هذه الحكاية الاسترجاعية تقدم للراوى فرصة لا يمكن أن تمر من بين يديه دون أن يعزف على وتر الشجن لدى الجمهور:

ف شرع مين حبيبي أبقى عليه سجان

شيعت له السمنه بلدى مع باش سجان

شيع وقال يا جدع أنا بقيت محكوم

الله يتمم عليك الصبر يا غلبان

(موسيقى حزينة قصيرة)

جمهور:.....

(قصة بنات الأشراف - الشريط الأول - وجه ٢)

في الحقيقة أن مرور عشر دقائق، هي مدة سرد الحكاية الاستراتيجية قد تترك المتلقي وتنسيه ما كان قد وصل إليه الراوى قبل الحكاية الاستراتيجية، فضلاً عما يمكن أن يتعرض له الراوى نفسه من عدم قدرة على الوصل بين الحكاية الاستراتيجية والحكاية السابقة عليها، فيسرد للمرة الثانية ما سبق أن سرده قبل الحكاية الاستراتيجية أو يقفز على أحداث يتصور أنه سبق أن سردها قبل الحكاية الاستراتيجية، ولا شك أن تلك المشكلة (ضرورة الوصل بين الحكاية الاستراتيجية أو الاستباقية والحكاية السابقة عليهما) تبرز بوضوح في السرد الشفاهى عنها فى السرد الكتابي؛ نظراً لعدم وجود أى فرصة أمام الراوى الشفاهى للتحقق من وجود هذا الوصل وظهور سرده للمتلقى بشكل متماسك أم أنه قد أصابه بالفعل خللٌ، سواء بنقصان حدث لم يكن يريد حذفه أو بإعادة سرد حدث ما كان يريد استرداده. ولعل هذا الخوف من عدم الوصل بين الحكايات الاستراتيجية أو الاستباقية والحكايات السابقة عليها يفسر بدرجة ما، ما نجده من هيمنة الاستئناف الصريح على غيره من طرق الوصل بين الحكايات الاستراتيجية أو الاستباقية والحكايات السابقة عليها، دون أن يعنى ذلك غياب الاستئناف الضمنى، فمع انتهاء هذه

الحكاية الاسترجاعية (كرم بنى هلال وعزتهم فى نجد)، نجد أن
فتحي سليمان يستأنف السرد السابق عليها استئنافاً ضمناً:

نادى سلامه بره من السجن ما مال
غنى أيا مرعى عجبنى غناك
جارت علينا ليالى صبحتنا
أُسْرُف سجن ضيق ظلام
مترب مافيهش حُصْرُ

(قصة بنات الأشراف - الشريط الأول - وجه ٢)

أما الاسترجاع الثانى وهو الذى يقوم به أبوزيد أثناء مواجهته
الحوارية للزنانى، فقد جاء استرجاعاً خارجياً أيضاً حيث تقف سعتة
عند حدود ما قبل الحكاية السابقة عليه؛ إذ يكمل الراوى بهذا
الاسترجاع الذى يقوم به أبوزيد ما سبق سرده من أسر بنات
الأشراف باعتبارهن سبايا؛ ويوضح الراوى بهذا الاسترجاع تاريخاً
يجهله المتلقى وقد جاء الوقت الذى ينبغى أن يعلم منه شيئاً، لا سيما
أن لهذا الاسترجاع دوراً حاسماً فى نتيجة المواجهة الحوارية بين
أبى زيد والزنانى؛ حيث يعيب الزنانى على أبى زيد لجوءه للتحايل
على عبيد الزنانى، رغم أن الزنانى كان قد عاهده بفك أسر بنات
الأشراف ويحىي ومرعى ويونس، فبدا أن أبى زيد ناقض للعهد:

قال له يا زنانى أنت عارف العيب

قال له طبعاً - قال له لا. لو كنت عارف العيب

ماكنتش ظلمت ناس أبرياء قتلت رجالهم

ونهبتوا مالهم وحبستوهم ظلماً فى حارة زواوا

قال له : لا : دول سبينا

قال له لا : انتوا مش عارفين إن انتوا جايين

مع الاشراف بنى قريش اللي فتحوا تونس

فى الفتوحات الإسلامية

جايين من اليمن غفر

حراس الأراضى طغيتوا على الاشراف

ولكن احنا جينا لأخذ التار ونجلى عار

(قصة بنات الأشراف - الشريط الثالث - وجه ١)

ويردف الراوى هذه الحكاية الاسترجاعية الهادفة لدعم موقف

أبى زيد فى المواجهة الحوارية بغناء لموال أيضا:

ولكن احنا جينا لأخذ التار ونجلى العار

(موسيقى طويلة - ثم غناء)

منين أجيب ناس أعاشرهم على كيفى

وأجسهم ف الرفق ويكونوا على كيفى

عشقت حبيت مالقيت حد على كيفى

(قصة بنات الأشراف - الشريط الثالث - وجه ٢)

والحقيقة أن الغناء عند فتحى سليمان قد يكون ذا وظيفة

سرديّة؛ وتتفاوت درجة سرديّة الغناء الذى يستعين به فتحى سليمان

من سياق سرديّ لآخر، فقد يسرد فتحى سليمان من خلال الغناء،

منطوق أو لسان حال إحدى الشخصيات فى الموقف السابق على

الغناء، وقد يكون الغناء وسيلة الراوى للتعليق على الأحداث، وقد

يكون الغناء لا صلة له بالسياق السردى. ولاشك أن هذا التفاوت فى

درجة سردية الغناء ينعكس على علاقة زمن القصة بزمن الحكاية. ويظهر أثر ذلك على مستوى المدة، وعلى مستوى التواتر أيضاً. فضلاً عما لاحظناه من تكرار أن يعقب الحكاية الاسترجاعية أو الاستباقية غناء؛ إذ غالباً ما يكون ذلك بغرض إتاحة فرصة للراوى ليحدد بالضبط أثناء غنائه للمحفوظ الثابت من مواويل ما سيصل به بين الحكاية الاسترجاعية أو الاستباقية العائد من سردها والحكاية العائد لسردها.

ثمة مواضع فى الشرائط الثلاثة يسهل على السامع ملاحظة بقاء تطور الأحداث نتيجة لاعتماد الراوى على الغناء، وسوف نحاول أن نتبين فى هذه المواضع درجة سردية الغناء وأثر ذلك على علاقة زمن القصة بزمن الحكاية. ويأتى فى مقدمة تلك المواضع، حوار الجازية مع البواب عند تحايلها عليه لفتح بوابة تونس أمام أبى زيد وبعض فرسان بنى هلال؛ حيث يستغرق هذا الحوار من زمن الحكاية، المقيس فى السرد الشفاهى بالدقائق، خمساً وعشرين دقيقة موزعة على الوجهين الأول والثانى من الشريط الأول، مما يجعلنا نعيد النظر فى حقيقة أنه يمثل حواراً من المفترض أن يتساوى فيه زمن الحكاية مع زمن القصة؛ أى إن حركته السردية هى المشهد. ومرد ذلك أن هذا الحوار عند فتحى سليمان يشتمل على ثلاثة محاور لكل منها غرض، قد يكون وظيفة سردية أو ضرورة شفاهية:

الأول: جذب الجمهور بمواويل العشق المحفوظة الثابتة فى كل موقف عشق، والتي تختم غالباً بمحفوظ ثابت أيضاً يتعلق بمديح النبى. ونحرص على اقتباس النموذج الشاهد رغم طوله:

وقف البواب يرحب بالبنات هذا الترحيب
 وأنا واياكم نصلى على النبي الحبيب
 (موسيقى طويلة ثم غناء)
 يا حلو أهواك والله العظيم أهواك
 يا حلو أهواك والله العظيم أهواك
 واكتب على كل حارة بالثلث أهواك
 وإن اشتكوني لا قول ف المحكمة أهواك
 قدام قاضى الغرام ده أنا والنبي بأهواك
 لو كنت ع المشنقة برضه أنا بأهواك
 على شط بحر الغرام تلاقى اللى يستناك
 إالى بسنار واللى طارح الاشباك
 وحلفت العين م تعشق جميل غيرك
 إن لم تعود الليالى واختلى وياك
 موسيقى قصيرة
 وتبسمت الارياح يوم مولد النبي
 وتبسمت الارياح يوم مولد النبي
 نور النبي نور على الاحباب
 نور النبي نور على الارض كلها
 لولا النبي ما كان الهدى بحساب
 قال الفتى منصور بواب تونس
 ياميت مرحبا بالاهل والاحباب
 (قصة بنات الأشراف - الشريط الأول - وجه ١)

الثانى: الوصف المحفوظ الثابت تقريباً لجمال المرأة (الجازية فى هذا المثال)، والوصف هنا لا يدخل فى نسيج السرد، وإنما يبقى منعزلاً عنه، بل له غرضٌ مختلفٌ عن غرض السرد فإذا كان السرد: ينشد الحركة لمتابعة حكي الحدث، فإن الوصف غرضه تثبيت الحدث الذى يمكن أن يوظفه الراوى/ الشاعر، بالشكل الذى يمكنه من استدعاء محفوظه فى وصف جمال النساء. ونحرص هنا أيضاً على اقتباس النموذج الشاهد رغم طوله:

ميت مرحبا ف مرحبا ألف مرحبا
من لم يرحب بالصبايا عاب
يا مرحبا بالاسياد عند عبيدهم
انتوا الملوك واحنا العبيد جلاب
أنا هنا بواب ع الباب واقف
ع الباب وأنا وأنا من سنين بواب
أنا بقالى سنين واقف على الباب ده
وأنا فى الحاله للبيان بواب
مثل الجزات الناس ماشافت عيونى
يا جزات الناس والله أنا يا بهيه
قلبى انضىنى بالحب ده والعذاب
مثل جمال الجازية لم شفت أنا
قمر تكامل زال عنه سحب
إن شافها عابد يزيد العبادة
ويوحد الله الواحد التواب

وإن شافها راجل شايب على أسي

يسود شعره بعد ما كان شاب

جمهور.....

موسيقى قصيرة

تسعين سنه عمرى وأنا بواب

ماشفت مثل الجازية واعتدالها

قمر تكامل زال عنه السحاب

الرأس منها راس يمامه صغيرة

والشعر منتور على الاكعاب

لها جوز عيون حلوين لو نظرت بيهم

نحو الاسد ولّى وراح للغاب

جمهور.....

موسيقى

(انتهى الوجه الأول)

موسيقى طويلة

الخد طبق ورد سبحان صانعه

والفم منها كيف خاتم من ذهب

والسن لولى أما الشفا الاعجاب

العنق منها زى كوز مفضض

والكوز يملا الورد للأحباب

أقدامها طاهرة مامالوش لفاحشة

ألا على طريق النجاة بحساب

موسيقى قصيرة

(قصة بنات الأشراف - الشريط الأول - وجه ١-٢)

الثالث: المشهد الغنائي السردى:

ولعل ما يميز هذا المحور عن سابقه أنه يعود بالمتلقى إلى الأحداث؛ حيث يبرز بوضوح أن الغناء محددٌ بحدث وتقوم به شخصيات مشاركة في الحدث، بل يحرص الراوى على أن يبرز اختلافاتها من خلال ارتفاع وانخفاض نبرة صوته؛ ومن ثم يلعب الغناء في هذا الجزء دوراً في حكي الأحداث، أو على الأقل التمهيد لتطور يعقب الغناء مباشرة:

موسيقى قصيرة

بنت سرحان غنت ألحاني

الفن بان لي فيه أماره

إفتح يا منصور - افتح باب السور

لما نخش نزور ونبيع التجارة

إفتح يا حبيبي يا مسكى وطيبى

خدتك من نصيبي من دون الأماره

(جمهور.....)

موسيقى قصيرة

.....

روحى يا ظريفة

خايف م الخليفة

له حربة رهيفه

تنفذ م الحجاره

جمهور.....

- موسيقى قصيرة

(قصة بنات الأشراف - الشريط الأول - وجه ٢)

إن تفاوت درجة سرديّة الغناء التي لاحظها الدارس في أحد النماذج الدالة (حوار الجازية وبواب تونس) يعد سمة رئيسة في رواية فتحي سليمان للسيرة الهلالية، الأمر الذي يجعلنا نؤكد على ضرورة اعتبار أثر تلك السمة عند دراسة علاقة زمن الحكاية بزمن القصة؛ إذ يتضح من النموذج السابق أن الطول الملاحظ بوضوح لزمن الحكاية (٢٥ دقيقة) رغم أنه مجرد حوار ينبغي وفق تقاليد السرد المكتوب وقواعد الدرس السردي أن يتساوى فيه زمن الحكاية مع زمن القصة، لا يعود في حقيقة الأمر إلى خلل في قياس العلاقة بينهما، وإنما يعود إلى أن قياس تلك العلاقة في السرد الشفاهي ليس بالسهولة التي يمكن أن تكون عليه في السرد الكتابي؛ وذلك لما للسرد الشفاهي من تقاليد تؤثر على تلك العلاقة، وفي مقدمتها أن علاقة الراوي بالجمهور هي المحدد الرئيس لطول أو قصر زمن الحكاية للأحداث، وأن المحفوظات الثابتة التي تطيل زمن الحكاية لحدث ما دون أن تفيد كثيراً أو قليلاً في تطوير الحدث يصعب اعتبارها زوائد غير سردية يمكن اللجوء لاستئصالها لإتاحة الفرصة لقياس زمن الحكاية بزمن القصة؛ لأن ذلك معناه إخضاع السرد الشفاهي لمحددات الدرس السردي التي قد تكون استخرجت

ركانزها فى أحيائين كثيرة من دراسة السرد الكتابي أكثر من السرد الشفاهي. وثمة مثال أكثر دلالة على ذلك، وهو أن يقطع غناء خارجُ عن سياق أحداث السيرة الهلالية حواراً بين شخصيتين على قدر من الأهمية فى تطور الحدث؛ فعندما يعود أبو زيد بالهواذج على الجمال يسحبها العبيد المسلحون، حسب شرط زوجة جبر القريشي للخروج معه من حارة زواوا، يقابله العلام ويسأله عن وجهته فيخبره بأنه ذاهبُ إلى حارة زواوا لتخليص بنات الأشراف من الأسر، ثم يقطع الراوي هذا الحوار بموسيقى طويلة دون سبب معلوم لسماع الشريط، ويعقب ذلك غناء لموال لإثارة الحس الوطني، ثم موال ذى طابع اجتماعي ليستغرق ذلك حوالى ربع الساعة، ويبدو أنه لا علاقة لكل ذلك الغناء بالسيرة الهلالية من قريب أو بعيد، وبعد أن ينتهى الراوي من هذا الغناء يستأنف الحوار المقطوع بين أبي زيد والعلام :

كلام أودعناه ونرجع إليه إن شاء الله تعالى
عاد الأمير أبو زيد وأخذ ثمانين جمل وثمانين هودج
ورجع إلى تونس الخضرا ودخل ساحة الفرسان
كل جمل صاحب زمامه عبد من العبيد متسلحين
قابله علام.

العلام كان عضو من أعضاء الأرض الكرام
إلى وين يا مسعود

قال له إلى تونس الخضرا
لحارة زواوا نجيب بنات الاشراف
(موسيقى طويلة)

يا شباب أن الآوان وانتهينا م الهوان
يا شباب أن الآوان وانتهينا م الهوان
يوم ما حققنا أملنا
أحلى أيامه الزمان
(موسيقى قصيرة)
الوطن غالى علينا
وف سبيله الروح تهون
والعدو اللي يعاديننا نهزمه مهما يكون

.....

فین یا عالم خیر زمان
ده الزمان ده عیشته كده
ده زمان مالوش أمان

.....

ياشباب أن الآوان
الجمهور (. خش يا بو صلاح خش....)
(موسيقى طويلة)
كان زمان الشاب يجلس فى أدب قدام أبوه
النهارده الواد بيشرب الخمر قدام أبوه
يشتم أمه وآم أمه أو يسب الدين لآخوه
فین یا عالم خیر زمان

الجمهور (هيه) ثم موسيقى طويلة
(يا سكر يا بوصلح احنا قاعدين معاك للصبح
ياللى بتقول كلام يخش فى العضل)

.....

.....

عندما وصل أبو زيد إلى المدينة
وعلام قال له ما تروحش حارة زواوا
لاحسن مربوط لك رباط من نار

.....

(قصة بنات الأشراف - الشريط الثالث - الوجه ١)

إن قطع حوار أبى زيد والعلام فى لحظة حرجة من لحظات تطور الحدث لغناء موال ذى غرض وطنى أو ذى بعد اجتماعى يجعلنا نتشكك فى صدق القول بأن هذا الغناء مجرد زوائد غير سردية لنبحث لوجوده عن حافز سردي؛ إذ ربما يكون إحساس الراوى بلحظة تحقق هدف القصة الرئيس وهو ذهاب البطل "أبى زيد" لتخليص بنات الأشراف، حرك لديه الرغبة فى خلق لحظة مماثلة على مستوى علاقته بالجمهور تتحقق فيها فكرة (الخلاص من الأسر/ التحرر/ الاستقلال/ الحفاظ على الهوية من خلال الحفاظ على القيم المتوارثة)، ويبدو أن رغبة فتحى سليمان فى خلق مثل هذه اللحظة ما كانت لتولد إلا فى لحظة زمنية أحست فيها الجماعة الشعبية بالخطر الذى يهدد قيمها على النحو الذى كان عليه الحال فى بدايات عصر الانفتاح؛ حيث بدأ يشعر أبناء الريف حين هجروا أراضيهم إلى

بلدان النفط بأنهم يهجرون تدريجياً القيم الأخلاقية التي تربوا عليها، ومن لم يهاجر منهم إلى بلدان النفط كان عليه أن يتكيف مع نظام اقتصادى واجتماعى يحول الوطن تدريجياً إلى حضانة فساد، ويتجاور مع هذا الإحساس بالخطر إحساسها بفرحة عبور الهزيمة وتحرير سيناء. ولما كانت علاقة فتحى سليمان بالبطل - حسب ما لاحظنا فى الفصل الخاص بدراسة صورة اللغة - هى فى الأغلب علاقة توحد، ولما كان جزءاً من بطولة أبى زيد - حسب ما لاحظنا فى الفصل الخاص بصورة البطل - يعود إلى كونه حاملاً لقيم الجماعة الشعبية المتوارثة ومحارباً من أجل الدفاع عنها، فإنه من الصعب التغافل عن كل تلك الاعتبارات والقول بأن هذا الغناء القاطع للحوار المعطل للسرد زوائد غير سردية يمكن تخيل غيابها عند قياس زمن الحكى بزمن القصة.

والحقيقة أنه لو أمكن أن يصل، نتيجة لوجود تلك التدخلات غير السردية للسامع، ذلك البعد المضاف على مستوى الدلالة للمتلقي، فهذا معناه على أقل تقدير أن تلك التدخلات تمثل جزءاً من زمن الحكاية، الأمر الذى يعنى ضرورة الحذر من القول، حين نتحدث عن السرد الشفاهى (رواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية)، بأن الحوار يمثل (المشهد)؛ أى الحركة السردية التى يتساوى فيها زمن الحكاية مع زمن القصة.

ويزداد الأمر أهمية إذا ما لاحظنا هيمنة المشهد على الحركات السردية الثلاث (الوقفة - المجل - الحذف) على مستوى رواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية؛ إذ يلجأ فتحى سليمان إلى الحوار

بشكل أساسى ومهيمن لينقل أغلب أجزاء روايته للسيرة، سواء كان هناك فعل قول صريح أو موسيقى تمهد لمنطوق الشخصية نيابة عن فعل القول. ويتضح ذلك إذا ما تتبعنا الحوارات المنقولة فى قصة بنات الأشراف؛ حيث يبدو الأمر وكأننا نتتبع تطورات الأحداث، وليس مجرد الحوارات بين الشخصيات؛ إذ نجد توالى الحوارات على النحو التالى:

- ١- حوار الزناتى مع الرمال لتفسير منامه.
- ٢- حوار أبى زيد مع الزناتى للاستعانة بالجازية فى فتح تونس.
- ٣- حوار الجازية مع بواب تونس.
- ٤- حوار مرعى وأبى زيد حين وصول الأخير للسجن.
- ٥- حوار سعدة ومرعى عن محاولاتها لجذبه لعشقها طوال سبع سنوات.
- ٦- حوار أبى زيد والزناتى الذى أفضى لاتفاق سلام بينهما وتسليم الأسرى وبنات الأشراف.
- ٧- حوار مرعى والزناتى فى مواجهة "معرفية" يتوقف على نتیجتها خلاص مرعى من الأسر.
- ٨- حوار أبى زيد مع بنات الأشراف .
- ٩- حوار أبى زيد وحسن وجبر القریشى.
- ١٠ - حوار أبى زيد والعلام.
- ١١- حوار أبى زيد وبنات الأشراف بعد عودته بالهوادج.
- ١٢- حوار أبى زيد والزناتى الذى ينتصر فيه أبو زيد فيحقق

هدفه وهو تخليص الأسرى وبنات الأشراف.

١٢- حوار حسن وجبر القریشی لتفسير نقرات طبل زوجته بالاستغاثة.

١٤ - حوار الجازية مع أبى زيد لتذكره بمكان مفتاح بوابة تونس الذى كانت قد دفنته فى التراب بعد التحايل على بواب تونس. من الواضح أن ثمة حضورا مكثفا للحوار فى سرد فتحي سليمان، لكن ما يهمنا الإشارة إليه هنا هو ما لهذا الحضور المكثف من أثر على علاقة زمن القصة بزمن الحكاية؛ إذ نلاحظ أن نصف عدد هذه الحوارات الواردة أعلاه (الحوارات المكتوبة بالأسود المائل) يصعب النظر إليها على اعتبار أنها تمثل (المشهد) الذى يتساوى فيه زمن القصة بزمن الحكاية؛ نظرا لأنها حوارات تتأثر بالأداء الشفاهى وتقاليده فيصبح بعضها ليس مجرد حوار ذى وظيفة سردية فحسب، وإنما حوار يسمح للراوى بإماتع جمهوره من خلال الغناء المتعلق بالعشق والنساء، أو حوار يسمح للراوى بتحميله بعضاً من قيم الجماعة الشعبية التى ينتمى إليها هو والجمهور. وفى هذه الحوارات يكون زمن الحكاية أطول بكثير من زمن القصة.

يتضح مما سبق أن للأداء الشفاهى أثرا على إيقاع السرد، مثلما كان له أثر على نظام ترتيب الأحداث؛ ومن ثم نود أن نقف هنا على دوره فى تكرار أحداث بعينها سواء كانت أحداثاً تكرر حدوثها أو لم تقع سوى مرة واحدة، لكن سردت أكثر من مرة. فتكرار سرد حدث وقع حدوثه مرة واحدة يكون بصفة عامة دالا على أن لهذا الحدث أهمية خاصة تفوق غيره من الأحداث، كما أن الإخبار ولمرة

واحدة بأن حدثاً ما يقع بشكل متكرر يكون بصفة عامة أيضاً دالا على أن هذا الإخبار بتكرارية حدث ما ليس مجانياً. هذا بصفة عامة، لكن فيما يتعلق بآثر الأداء الشفاهي على استرداد الأحداث عند فتحى سليمان، ودلالات ذلك الاسترداد، فيمكن أن نتعرف عليه بالنظر فى المناطق البينية بين القصص، فالملاحظ أن هناك تداخلا وتقاطعا بين عدد من القصص، وهو تداخل ناتج عن طبيعة الأداء الشفاهي لهذه الحلقات القصصية المتباعدة فى إنتاجها زمانيا ومكانيا، ليشكل هذا التداخل سمة من سمات السرد الشفاهي عند فتحى سليمان، وهى ضرورة أن يقوم الراوى بعملية استرداد لأحداث يتقاسمها ويتقاطع عندها عددٌ من القصص، مما ينتج عن ذلك سرد الحدث الواحد عددا من المرات يتوقف على عدد القصص التى تتقاطع عنده، بل إن طريقة سرد الحدث الأقرب إلى تثبيت عناصر بعينها فى الحدث وبألفاظ ثابتة أيضا قد يشكك المتلقى، الذى أتبع له الاستماع لقصتين متداخلتين متقاطعتين فى حدث بعينه، فى عنوان القصة المكتوب على الشريط.

وندلل على ذلك بحدث تتقاطع عنده أربع قصص هى (الصعب - الناعسة - بدلة بنت النعمان - فلة الندى)، وهذا الحدث هو رحلة أبى زيد للزواج بالناعسة ابنة زيد العجاج منذ سمع ما سمع عن جمالها من الشاعر (جميل)، فعلى الرغم من أن بدء هذه الرحلة كان هو بداية قصة الناعسة؛ إذ يقرر البطل الرحيل ، فإن قصة الناعسة تنتهى وقد حقق البطل بالفعل الشرط الأول للزواج بالناعسة، بعد أن هزم أعداء أبيها وخلصه منهم، ثم وفى بشرط أبيها لتزويجها، وهو

ألا يزوجها إلا بمن سيهزمه فى الميدان، لكن انتهاء القصة لا يعنى انتهاء الحدث، فالبطل لم يعد لأهله، مما يعنى أن الحدث سوف يربط بين هذه القصة وقصص أخرى، وهذا ما نجده فى قصة (الصعب)، لكن الملفت للانتباه أن استرداد هذا الحدث واستكمالها فى قصة الصعب قد استغرق ما يزيد عن الساعة من السرد؛ بمعدل ربع مساحة سرد قصة الصعب (أربعة شرائط)؛ فعلى مدى الشريط الأول من قصة الصعب ليس ثمة إشارة تؤكد للسامع أنه يستمع لقصة الصعب كما هو مكتوب على غلاف الشريط:

يا سادة يا كرام صلوا ع البدر التمام

نتحدث إليكم حسب طلب الجمهور

إلى عودة الأمير أبو زيد الهلالي سلامة

من الأندرين ونينا وكيفية إعطاء

زيد العجاج الناعسة بنته هديه إليه

الجمهور: (حلو قوى)

(قصة الصعب - الشريط الأول - وجه ١)

ويستمر الراوى فى استكمال قصة الناعسة حتى عودة أبى زيد بها إلى أهله فيجدهم محاصرين من الصعب بن مشرف العربان، وهنا فقط تتوقف قصة الناعسة حتى ينتهى من أمر الصعب ويفك حصار أهله، ثم يستأنف قصة الناعسة؛ حيث طمع (حسن، دياب، القاضى، رزق بن نايل) فى الناعسة:

يا من يعزىنى فى عقول قرايى

صبحوا العرب كلهم بكل جنان

حسن الهلالي يقول أنا أولى بها

وقاضى العرب حامل القرآن

ودياب ابن غانم يقول أوزنها بالذهب

وأبوياء يقول الأقربون أولى بالإحسان

(قصة الصعب - الشريط الرابع - وجه ٢)

ولا يكتفى هذا الحدث (رحلة أبي زيد للزواج بالناعسة) بالربط بين قصتي (الصعب والناعسة)، وإنما يربطهما (بقصة بدلة بنت النعمان): إذ يسترد الراوى هذا الحدث ليستكمل في قصة "بدلة بنت النعمان" لنعرف فيها أن الصراع على الناعسة لم ينته كما فهمنا من قصة "الصعب"، وإنما استمر الطمع فيها وأن أباهما جاء عند أبي زيد، وأعاد مقادام بنى هلال (حسن، دياب، القاضى، رزق بن نايل) طلبهم لأبيها: ليكون الحدث بداية لقصة (بدلة بنت النعمان): إذ يشترط شرطاً جديداً للزواج بالناعسة وهو الحصول على بدلة "حسنة ابنة النعمان" المرصعة بالجواهر:

لما وقعوا العرب فى بعض

وكلهم عاوزين ياخذوا الناعسة

فاحترار زيد العجاج

يعمل إيه ؟

فالوزير فكر له، وقاله

قول مهرها بدلة حسنة بنت النعمان

إذا حد راح جابها ياخذ الناعسة

(قصة بدلة بنت النعمان - الشريط الأول - وجه ١)

وعلى الرغم من نجاح أبى زيد فى الحصول على بدلة بنت النعمان ، فإن الحدث/ الرحلة يتجدد مع قصة (فلة الندى)، لكن هذه المرة عبر رحلة ابنه (مخير)، الذى كلفه أبوه بإرسال مهر الناعسة إلى أبيها بعد أن تقول الناس على أبى زيد، وقالوا إنه لم يستطع أن يدفع مهر الناعسة من جيبه الخاص، وفشل مخير فى مهمته نتيجة وقوعه فى الأسر وعودته إلى بلاد النجود مكتوفاً، دون أن يصل المهر لزيد العجاج، يعنى أن الحدث/ الرحلة العابر لأربع قصص لم تكف هذه القصص الأربع (١٢ شريطا) لأن يصل لمنتهاه:

والآن سبق وأتينا تكلمنا
فى مجيء مهر الناعسة
وهى بدلة حسنة بنت النعمان
وانتهت بمجيء البدلة
ودخل أبو زيد على الناعسة
وكانت البدلة مهرها
وعاد بها إلى بلاده
وقال الناس : هو أبو زيد كان يقدر يمهرها؟
لا. مش معقول
لولا إنه راح وحارب النعمان
وجاب البدلة بتاع حسنه بنت النعمان
ودفع مهر للناعسة
إحنا عاوزينه كان يدفع المهر من ماله الخاص
أدى مبادئ زواج الأميره فلة الندى

بالأمير مخيمر ابن أبو زيد

وهي القصة - قصة فلة الندى

(قصة فلة الندى - الشريط الأول - وجه ١)

نلاحظ أن الحدث/ الرحلة (زواج أبي زيد بالناعسة) كان يمكن أن يسرد على نحو يصل بين عناصره لولا أن الأداء الشفاهي فرض على الراوى أن يتوزع الحدث/ الرحلة على أربع قصص سردت في عدد غير معلوم من الليالي، مما فرض على الراوى ضرورة استرداد بعض الحدث لاستكمالها كلما تطلب السرد ذلك.

وإذا كان زواج أبي زيد بالناعسة حدثاً وقع مرة واحدة فإن استرداده لا يجعله مجرد حكاية تكرارية؛ إذ في كل قصة من القصص الأربع التي تتقاطع عنده، يضاف إلى ما سبق سرده في القصة السابقة عليها زمناً؛ ومن ثم يكون مع كل استرداد للحدث إضافة له.

لكن ثمة حكاية تكرارية رئيسية في السيرة الهلالية وهي (رحلة ريادة تونس)؛ حيث نجدنا أمام حدث وقع مرة واحدة وتكرر عدداً من المرات؛ فنجدته يروى في قصة (الزناتى) مرتين؛ مرة على لسان الزناتى:

عجب من عجب ما جرى من عنده ده الجلب

سنة الريادة جانا ونزل المنازل

معاہ رجال مرعى ويحيى ويونس

حبستهم ف السجن يومها بكامل

واطلقت عبد الخيل أطلب به الغنى

أتارى عبید الرق فارس الهلايل

لولاه ماجونا كل الركايب لأرضنا

حاوطوا البلد عرب ويمين مع شمايل

وإتشجع العلام ده إبن عمى

وقال سييه

قال سييه

قال سييه يطلع يجيب لك رسايل

سييت عبد الخيل أطلب به الغنى

أتابى علام خانى بكل المنازل

كانت شرارة نار تطفى من الندى

أواه العلام وزاد التعايل

(قصة الزناتى خليفة - الشريط الأول - وجه ١)

ومرة أخرى على لسان أبى زيد:

وقال له بالك يا بو القمصان سنة الريادة

لما جيت أنا ومرعى ويحيى ويونس هنا

اتأخذنا من تحت هذه الشجرة متكثفين

(قصة الزناتى - الشريط الأول - وجه ١)

كما يكرر الراوى حدث اتخاذ قرار الرحيل من نجد إلى تونس

فى عدد من القصص، إذ نجده فى قصة بنات الأشراف:

كان فى قديم الزمان بنى هلال

رجال أبطال صبحوا أحاديث وأمثال

ورحلوا من بلاد الشرق والجزيرة العربية

إلى تونس الخضراء

وكما سبق بأن أبو زيد راد الغرب

والزناتى حبس أولاد الملك سرحان

مرعى ويحيى ويونس

رحل العرب وقالوا ارحلوا ما عايش ف نجد عيشه

وقال احنا بقى لنا عند الزناتى حاجتين

مرعى ويحيى ويونس وبنات الاشراف

وصلوا المدينة -

(قصة بنات الاشراف - الشريط الاول - وجه ١)

كما نجده فى قصة عزيزة ويونس:

نتحدث إليكم فى هذا الحفل الساهر

من قصائد الشعر والأناشيد.

أقعدى يا شاطرة أقعدى يا

من قصة بنى هلال

وبعدها قال الراوى يا سادة يا كرام

كانوا بنى هلال عرب عربيه أصحاب الركيذ والحربة

.....

رحلوا إلى تونس الخضراء

إزاي؟ إنهم كانوا فى الجزيرة العربية

فغلبت عليهم البلاد

فعادوا فى مجاعة شديدة

أقعد يا له..

فقال حسن يا أمير العرب إحنا صبحنا في جذب شديد
عايزين نغدو عن بلادنا وندور على بلاد فيها الخيرات والزراعات
والمراعى الكثيرة
فإذا هم جالسين
وإذا براجل جاء من عرض البر
راجل موقر يسمى جبر القريشى
(قصة عزيزة ويونس - الشريط الأول - وجه ١)
كما نجده فى قصة (عين الحياة):
ولما جذبت عليهم أرض نجد العدية
رحلوا إلى تونس الخضرا
وهم فى طريقهم إلى تونس مروا على العراق
(عين الحياة - الشريط الأول - وجه ١)

أما ما نلاحظه بين قصة (عين الحياة - ٢ شرائط) وقصة (رزق وحسنة - ٢ شرائط) فهو أمر يتجاوز مسألة استرداد حدث، وهو أمر خاص بالسرد الشفاهى؛ إذ نلاحظ أن ثمة تطابقاً بين أحداث القصتين، وأنه لا فارق بينهما سوى اختلاف اسم البطلة (محبوبة رزق) فهي مرة (عين الحياة) ومرة أخرى (حسنة). الأمر الذى جعلنا نتساءل عن دوافع سليمان لرواية نفس القصة وتسجيلها مرتين: مرة باسم (عين الحياة)، ومرة أخرى باسم (رزق وحسنة)، وقد أوضح الحاج عبد الستار فتحى سليمان للباحث أنه بعد أن قامت شركة ألحان المنوفية بتسجيل قصة "رزق وحسنة"، طلبت شركة أنغام الغربية من الشاعر فتحى سليمان أن تقوم بتسجيلها هى أيضاً

فغير اسم البطلة، فاختار فتحى سليمان اسم "عين الحياة"^(١٣٢).
إن أثر الأداء الشفاهى على علاقة زمن القصة بزمن الحكاية قد برز لنا من خلال ملاحظة أن ضرورة التواصل مع الجمهور فرضت على الراوى اللجوء للترتيب الزمنى البسيط للأحداث حتى لا تعكر كثرة أو تعقد الاسترجاعات والاستباقات صفو هذا التواصل، مما جعل العلاقات بين الحكايات يغلب عليها التسلسل. كما برز لنا هذا الأثر للأداء الشفاهى على مستوى إيقاع الحكايات؛ فحرص الراوى على الغناء لإمتاع الجمهور سواء كان هذا الغناء ذا وظيفة سردية أو ضرورة تفرضها تطورات العلاقة بين الراوى والجمهور جعل إيقاع الحكى يغلب عليه البطء فى الحركة، لطول زمن الحكى فى الغالب على زمن القصة. وأن السبب الرئيس لطول زمن الحكى على زمن القصة هو غناء الشاعر للمواويل التى قد تبدو "زوائد سردية"، لكنها فى حقيقة الأمر مبررة من حيث دورها فى التواصل بين الراوى والجمهور، وفى نفس الوقت هى محمّلة بدلالات اللحظة الزمنية التى ينتج فيها الشاعر روايته للهلالية ليكون الموالم غالباً الجسر الذى يتيح للشاعر فتحى سليمان إمكانية الربط بين الزمن السردى "الهلالى"، وزمن إنتاج هذا السرد وتلقيه، أما على مستوى استرداد الأحداث فقد ظهر أثر الأداء الشفاهى من خلال ملاحظة هيمنة الحكاية التكرارية؛ حيث عدّ من الأحداث الرئيسة التى وقعت مرة واحدة تروى عدداً من المرات كضرورة يفرضها اختلاف إنتاج القصص زمانياً ومكانياً، مما يعنى ضرورة استرداد الأحداث الرئيسة الأولية عند الحاجة إلى وضع جمهور كل ليلة فى أجواء

السيرة الهلالية، كما ظهر من ناحية أخرى أن السرد الشفاهي يتسم بإمكانية أن يسترد الراوى ليس حدثاً، وإنما قصة بأكملها مع تغيرات طفيفة قد توهم المتلقى أنهما قصتان مختلفتان، وذلك من خلال تقديم روايتين لقصة واحدة تم إنتاجهما فى سياقين زمانى ومكانى مختلفين.

ينبغى على الدارس أن يؤكد أن تلك الاستنتاجات ما هى إلا ملاحظات مقتصرة على رواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية، فى إطار الانشغال بطبيعة العلاقات بين زمن القصة وزمن الحكاية من منظور الشفاهية والكتابية؛ ومن ثم نحاول فى الفقرات التالية التعرف على طبيعة تلك العلاقات فى رواية مراعى القتل. كما نحاول الوقوف على العلاقة بين زمن الحكاية والزمن الخارجى ونعنى به الفترة الزمنية التى رصدتها مراعى القتل من حياة المصريين (١٩٦٨-١٩٧٧).

ليس من باب المبالغة أن نقول إن الوقت الطويل الذى استغرقتة عملية إنتاج رواية 'مراعى القتل'، والذى امتد لسبعة عشر عاماً (١٩٧٥-١٩٩١) وفقاً لفتحى إمبابى^(١٣٣)، يعنى أن الرواية أخذت الحقوق التى تمنحها الثقافة الكتابية لنصوصها كاملة، بدءاً من الحق فى المراجعة والتنقيح وصولاً إلى التقديم والتأخير فى الأحداث، وإعادة ترتيب الفصول، والحذف والإضافة.. إلخ.

تشتمل الرواية على ثلاثة قطاعات رئيسة للحكى:

- ١- قطاع يرتبط بتغريبة بنى هلال فى الزمن القديم.
- ٢- قطاع يرتبط بتجربة الفوج ٨٩ فى حرب الاستنزاف وما

بعدها.

٢- قطاع يرتبط بتغريبة عبد الله عبد الجليل ورفاقه من المحاربين القدامى من أجل لقمة العيش. (١٣٤)

ثمة اختلاف بين القطاع الأول من ناحية، والقطاعين الآخرين من ناحية ثانية؛ فالقطاعان الثانى والثالث يتقاطعان، ونقطة تقاطعهما البطل (عبد الله بن عبد الجليل)؛ الذى يشارك فعلا وقولا فى أحداث القطاعين. أما القطاع الأول المتعلق بتغريبة بنى هلال فى الزمن القديم فيبدو أن وجوده كقطاع للحكى لم يكن بغرض الاشتباك مع القطاعين الآخرين عند إعادة ترتيب الأحداث على النحو الذى ظهرت به فى الرواية، لياخذ نصيبه من زمن الحكى، وإنما جاء وجود ذلك القطاع (تغريبة بنى هلال فى الزمن القديم) ليفرض على القطاعين الآخرين (تجربة الحرب/ تغريبة المصريين من أجل لقمة العيش) أن يتشكلا فنياً من منطلق أنه بمثابة الماضى الذهبى، الذى يسعى البطل لأن يستعيده فى مواجهته للحاضر المعيش، بينما يسعى الروائى إلى أن يشكل زمنياً أحداث الرواية (الحاضر الذى يعيشه البطل)، على النحو الذى يكشف ليس عن وجود حلقة مفقودة بين (الماضى الذهبى) و(الحاضر الردىء) فحسب، وإنما ليكشف بالأحرى عن عدم صلاحية الرؤية الماضوية للزمن لتغيير ما آل إليه الحاضر الردىء، وربما تورط تلك الرؤية الماضوية فى المساهمة فى صنع الحاضر على ذلك النحو من الرداءة.

ومثلما رأينا فى فصلى صورة البطل وصورة اللغة أن العلاقة بين الراوى والبطل عرفت ثلاثة أشكال (تقديم البطل - تفكيك وعى

البطل - أدلجة وعى البطل)، وأنه كان لكل شكلٍ من هذه الأشكال الموقع المناسب للراوى والأسلوب اللغوى الملائم لهذا الغرض أو ذاك من تلك العلاقات، فإن تشكيل الزمن الحكائى قد خطط له الروائى بحيث يسهم مع صورة اللغة فى دعم كل غرضٍ من تلك الأغراض الثلاثة لتبرز صورة البطل على النحو الذى يريده لها الروائى.

يبدأ زمن الحكى لمراعى القتل من المنتصف؛ إذ يجد القارئ نفسه أمام بطل على طريق السفر من مصر إلى ليبيا؛ ومن ثم سيكون أمام الروائى مهمة إخبار القارئ بماضى الشخصية (قبل السفر) ومستقبل الشخصية (بعد السفر)، بينما هو يسرد حاضر الشخصية (أثناء السفر). وهذه البداية فى حد ذاتها تفرض تعقيداً وتشابكاً فى العلاقات بين الأزمنة (الماضى والحاضر والمستقبل)؛ ولا يخفى أن هذا التعقيد والتشابك بين الأزمنة من سمات السرد الكتابى؛ حيث تنبنى "مراعى القتل" على التداخل بين الأحداث دون اهتمام بتواليها فى الزمن، ودون ضوابط منطقية واضحة، فرغم ما بين زمن السرد وزمن الأحداث من تباين واضح، فإن التداخل بينهما قد تحقق بالفعل من خلال احتواء زمن السرد للزمن المسرود، ثم السماح له بالتدفق فى صورة وقائع مستحضرة من الماضى من خلال وعى عبدالله؛ حيث يستحضرها عبدالله بوعيه فى زمن السرد لا بوعيه فى زمن حدوثها، وتنظم هذه الوقائع المستحضرة حول عبدالله، وهو ما يجعلها متماسكة، رغم تباينات سياقاتها الزمنية^(١٣).

والحقيقة أن هذا التداخل بين الأزمنة لم يكن صعباً فى إدارته

على الروائي فحسب؛ إذ يستوجب ذلك التداخل على القارئ أن يكون يقظاً ليستطيع أن يعيد تنظيم الوقائع المستحضرة ضمن أزمنتها الحقيقية ليتابع حركة الزمن. ويمكن أن نصف تجاوزاً حركة الزمن في مراعى القتل بأنها بمثابة "دوأمات سردية"؛ وذلك لأن عبدالله يظهر في أحيان كثيرة باعتباره "ذاتاً وسيطة" ^(١٣٦)؛ حيث يفقد في بعض السياقات السردية إرادته التذكيرية، فيبدو أنه يتذكر رغم إرادته، وكأن الروائي أرادته ذاكرة مباحة، لكن في سياقات سردية أخرى تكون رغبة عبدالله الذاتية في التذكر جامحة بمجرد توفر الحافز لاستدعاء ما يشابه أو يناقض الحدث المعيش في زمن السرد من ذاكرته الخازنة بنفس الوضوح للقديم والحديث من ماضيه؛ ومن ثم، تعد الوقائع التي يستحضرها عبدالله بمثابة البوصلة التي يمسك الروائي بها ليقوم من خلالها بعملية التوزيع السردى للرواية. ولاشك أن عملية التوزيع السردى تسعى لأن تقدم للقارئ شخصية روائية تتسم بالاتساق، رغم كونها تحتوى على عدة شخصيات (أنوات-جمع أنا)، ربما بعدد اللحظات الزمنية المتعاقبة، التي تكون هذا التيار الزمنى، الذى يعد الحاضر مرحلة من مراحل ^(١٣٧). فوعى عبدالله بذاته وبالعالم من حوله، ومن ثم رؤيته لماضيه وحاضره، تتغير بفعل الزمن؛ ومن ثم، تتسق الشخصية، ويقدر ما تتسق تكون مقنعة للقارئ إذا ما استطاع الروائي إيهام ذلك القارئ بـ "معقولة الزمن" ^(١٣٨). وقد بدت شخصية عبدالله متسقة إلى حد كبير في تحولاتها، نظراً لاعتماد فتحى إمبابى فى تحقيق هذا الإيهام بمعقولة الزمن على المزاوجة بين الماضى والحاضر فى عملية التوزيع

السردى للوقائع المستحضرة والوقائع المعيشة، والتي تنتظم جميعها حول "عبدالله" لتضى تحولات وعى هذه الشخصية، تلك التحولات التى مكّنت عبد الله من تحديد العدو الحقيقى الذى سلبه حقوقه الإنسانية، واكتشاف أنه لم يكن يحارب دفاعاً عن وطن بقدر ما كان يحارب من أجل حاكم وحاشية من الفاسدين حولوا عدو الأمس إلى صديق اليوم، وفتتوا الأمة العربية التى نشأ عبد الله على الانتماء إليها.

فمع انتهاء الفصل الأول حيث البطل ورفاق السلاح والغربة على طريق السفر من مصر إلى ليبيا، يظهر المكان/ الضبعة بوصفه حافزاً للاسترجاع، وتستمر حركة الاسترجاع على مدى الفصول الثانى والثالث والرابع (عشرين صفحة).

"صاح نبيل: القطار الحربى، الضبعة، معسكر تدريب الدفاع الجوى.

(...) عندما جلس (عبد الله) على مقعده شعر بالدوار، اتكأ للخلف ملقياً برأسه للوراء، وعاد يغمض عينيه تاركاً لفيض من حمم الذاكرة تنهمر عليه" (الرواية ص ٩)

ويحدد الراوى المدى الزمنى للحركة الاسترجاعية فى بدايتها بالعام.

"منذ عام على وجه التقريب، ركب هذا الخط الحديدى وسط المئات من جنود كتيبته قادما من الجبهة متجهاً إلى مركز تسليم المهمات بعد انتهاء الخدمة العسكرية" (الرواية ص ١٠)

لكنها سرعان ما وصلت إلى أبعد مدى يمكن استرجاعه، وذلك

حين بدأ عبد الله يستعيد تاريخ الألم في حياته بدءاً من تعذيب الأب له :

أبوى اللى اصيب بالجنون، رمى بى للهواء، بعد أن طاشت عصا الخيزران، واتهشمت على النافذة الحديد.. ثلاث ليالى، السوط بالكرابيج، قضاء الليل مقيدا بحبل على شجرة الجميز المسكونه ^ (الرواية ص٢٠)

وتزداد تلك الحركة الاسترجاعية بُعداً عن الحكاية السابقة عليها حين تمتد إلى ما قبل ميلاد عبد الله عن طريق استرجاع آخر(جزئى) داخل هذه الحركة الاسترجاعية يتحول فيه عبدالله من دور الراوى لما فى ذاكرته إلى مروى له ما فى ذاكرة (الجد عبد الجليل - الخال عزام - مصطفى) من تاريخ شفاهى للعلام الكبير وكفاحهم ضد البدو، مروراً بعذاباته مع الأب والإخوة حتى الوصول إلى سنى التجنيد، ثم قرار الرحيل إلى ليبيا.

وتنتهى هذه الحركة الاسترجاعية بالوصول إلى النقطة السابقة مباشرة للنقطة التى وصلت إليها الحكاية الاسترجاعية :

ثمانين جنيتها دفعت لرجل يجلس على الناصيه المجاورة لمكتب سفريات يقع بميدان العتبة، بينما دفع الذين يملكون جوازات سفر عشرين جنيتها فقط... إلخ ^ (الرواية ص-ص٢٠ - ٢١)

ومن ثم فنحن أمام استرجاع خارجى؛ فليس ثمة تداخل بين حدود الحكائيتين، كما أن المضمون القصصى فى الحكائيتين مختلف، بل إن الحكائيتين ترويان من موقعين مختلفين فما قبل الاسترجاع حكاية يرويها الراوى، أما الحكاية الاسترجاعية فيرويها (عبد الله)

بعد أن منحه الراوى حق رواية ما فى ذاكرته بخطاب مباشر؛ وذلك فى إطار العلاقة الأولى بين الراوى والبطل والتي يحرص فيها الراوى على تقديم البطل بالشكل الذى يكسبه تعاطف القراء؛ نظرا لما يرويه بنفسه من معاناة وظلم تعرض لهما فى حياته.

جاءت هذه الحكاية الاسترجاعية على ذلك النحو من التوسع التدريجى لمداها بدءاً من العام الأخير السابق عليها (تسليم مهمات الجيش) وإيغالا فى الذاكرة للوصول إلى حكايات وقعت قبل ميلاد البطل وسمعتها من الأجداد، وعلى ذلك النحو من الاتساع الكبير لسعة تلك الأحداث التى سردها البطل فى حكاياته الاسترجاعية؛ حيث يمكن أن تحدد سعة تلك الأحداث بسنوات يتجاوز عددها عدد سنى عمر البطل نفسه، جاءت هذه الحكاية على هذا النحو لتعكس حالة البطل النفسية لحظة التذكر؛ إذ يسبح فى ذاكرته سباحة الغريق، فيضرب فى كل اتجاه على أمل أن يجد فى ذاكرته ما يفسر له حاضره؛ ومن ثم يمكن القول لقد حققت هذه الحكاية الاسترجاعية الغرض منها وهو التعريف بماضى الشخصية، وقد تم ذلك على نحو يشير لدور الكتابة فى السرد.

وثمة إمكانية توفرها الكتابة للسرد فى مراعى القتل، وهى ما نجده فى الانتقال بين محاور الحكى الرئيسية (الحياة فى القرية/ تجربة الجيش/ تغريبة المتسللين المصريين) من فصل لآخر، مما يعطى للراوى فرصة التحكم فى وقف سرده عن إحدى التجربتين مع نهاية فصل، وبدء الفصل التالى مباشرة بسرد عن التجربة الأخرى، فتبدو علاقة التسلسل بين الفصول لا دال عليها سوى الترقيم؛ وذلك

لأن التدليل على ذلك الترتيب بين الفصول استناداً لما يمكن أن يكون بين نهاياتها وبداياتها من علاقات، أمر يحتاج إلى قدر من التحليل والتأويل. والحقيقة أن هذه الإمكانية الكتابية قد تثير لدى القارئ الشوق لمتابعة ما انتهى إليه الفصل من أحداث من خلال الفصل التالى له فيفاجأ بامتناع عن سرد ما يشاق لمتابعته فيستمر فى القراءة على أمل إشباع رغبته فى استكمال ما توقف من أحداث إلى أن يكتشف تولد شوق جديد لديه مع قرب نهاية هذا الفصل فيمنى نفسه بمتابعة أحداثه فى الفصل التالى له فلا يجد بغيته الجديدة، وإنما يصادف بغيته القديمة وهكذا.

فما إن ينتهى الاسترجاع الأول فى الرواية، والذى امتد للفصول الثانى والثالث والرابع، وتعاطف القارئ من خلاله مع البطل المظلوم من الأهل، حتى نجدنا على مدى الفصل الخامس نعود لمحور الحكى السابق على الاسترجاع (تغريبة المتسللين المصريين)؛ حيث يعانى رفاق السلاح والغربة من مأس طبيعية (أمطار غزيرة - عراء - صحراء)، فضلاً عن إذلال أولاد على لهم واستغلال السائقين لهم، لتصل المأسى لذروتها حين يصل الخوف للدرجة التى يمكن للام فيها أن تقتل ابنها الرضيع خوفاً من أولاد على المسلحين الذين يزعجهم صراخه عند مرور دورية ليبية للتفتيش، ثم ينتهى الفصل نهاية بشعة حين يستيقظ المتسللون على جثث متسللين مصريين جرفها السيل إليهم:

نهض وهو يصرخ (عبد الله):

قوم يا وله، قوم انت وهو، فز يا بن المحور، ح نموت هنا يا ولاد

الكلاب، جثث ميتين، جثث ميتة يا وله * (الرواية ص ٤٧).

يخيب ظن القارئ حين يتوقع استكمالاً لمحور (تجربة المتسللين المصريين) مع بداية الفصل السادس بعد وصوله لهذه النهاية البشعة في الفصل الخامس؛ ومن ثم تحتاج أى بداية أخرى للفصل السادس لتعليل:

‘منذ الصباح اصطفت سرايا الدفاع الجوى فى ساحة مركز تدريب إنشاص، ينتابهم القلق....’ (الرواية ص ٤٨ وما يليها)

إن صورة جثث المصريين التى يجرفها السيل دال قوى على حالة الإذلال/ نقيض البطولة، وحافز فى أن على أن يكون الحكى التالى لها فى أكثر محاور الرواية بطولية، ألا وهو محور (الجيش)، ليتضح ما بين طرفى هذه الثنائية الضدية (الإذلال/ البطولة) من بون شاسع على مستوى الدلالة، وإن تسلسلا بفعل الكتابة فى ترتيب الفصول.

إن تجربة الجيش سابقة على تجربة تغريبة المتسللين المصريين إلى ليبيا على مستوى زمن القصة؛ ومن ثم فإن وقف الراوى للحكى عن تجربة تغريبة المتسللين والعودة إلى تجربة الجيش يعد على مستوى زمن الحكى الاسترجاع الثانى الخارجى فى الرواية، وهو استرجاع يمتد إلى الشهور الأولى من دخول عبد الله إلى الخدمة العسكرية :

‘كان قد وصل بعد أن أمضى إجازته الثالثة فى قريته... جاء متأخرا عن تمام العودة من الإجازة بعشر ساعات...’ (الرواية ص ٤٩)

أما سعة هذا الاسترجاع فلا تتجاوز اليوم الواحد؛ حيث يبدأ من الساعة السادسة صباحاً

ففي الساعة الثانية عشرة ظهراً، كان قد مر على وقوفهم هذا ست ساعات متواصلة....^١ (الرواية ص ٤٨)

ويمتد حتى توزيع السرايا على المواقع وبدء عمليات التجهيز في الثانية من صباح اليوم التالي :

ففي الثانية صباحاً دخلت بقية الكتيبة الشلوفة، نودي على الضابط بسرعة توزيع السرايا على المواقع والبدء فوراً في عمليات التجهيز^٢ (الرواية ص ٦٠)

وقد شغل هذا الاسترجاع الفقرات (١-٢-٦-٧-٨) في الفصل السادس، وقد وصلت إلى ثلاث عشرة صفحة ونصف من مجموع ثمانى عشرة صفحة، هي عدد صفحات الفصل السادس؛ حيث يقطع الراوى هذا الاسترجاع (محور الحكى عن الجيش/ البطولة) باسترجاع آخر خارجى (حلم عبدالله باغتصابه لأنصاف إحدى نساء المهجرين) يتناقض فى المضمون القصصى مع الاسترجاع السابق، ومع ذلك يتفق معه فى موقع الراوى وصيغة نقل الخطاب:

تحت ظل إحدى الناقلات استلقى عبد الله... ولم يلبث أن راح فى نوم عميق..... وبينما كانت تنحنى تفك البقرة من عقالها، شعرت به خلفها، قامت جانباً، أمسك بها يضمها بعنف، دفعها إلى....^٣ (الرواية ص-ص ٥٢-٥٧)

ويشغل سرد هذا الحلم ست صفحات، وتصل الفترة الزمنية التى تستغرقها أحداثه إلى ثلاثة عشر يوماً

وطول ثلاث عشر يوما هي أيام الإجازة كمن عبد الله للمرأة الصغيرة^{٥٦} (الرواية ص٥٦)

إن ما سبق ملاحظته من علاقة بين نهاية الفصل الخامس (الإذلال/ جثث المتسللين المصريين التي يجرفها السيل) وبداية ونهاية الفصل السادس (البطولة/ الحكى عن تفوق البطل فى الجيش)، يمكن ملاحظته على مستوى العلاقة بين فقرات الفصل الواحد؛ حيث أتاحت الكتابة للروائي أن يسرد، فى الفصل السادس وتحت تسلسل رقمى للفقرات، استرجاعين ينفى أحدهما الآخر دون أن ينفى تسلسلهما الرقمى انسجام النص كلية.

نلاحظ بقاء الحكى عن محور المتسللين المصريين معلقا إلى الفصل السابع، لكن العودة من الاسترجاع (محور الجيش/ البطولة) إلى الحكاية السابقة عليه (جثث المصريين المتسللين التى يجرفها السيل) تتم بطريقة كما لو أنه لم يكن هناك أى شيء علق الحكى عن (جثث المصريين المتسللين التى يجرفها السيل)؛ إذ يتم استئناف الحكى عنها من آخر نقطة وصلت عندها هذه الحادثة بالضبط:

“بابتسامة حزينة كان يجيبهم : يا جماعة الصبر هم دول مش لهم أهل ح ينفطر قلبهم عليهم، نعرف اسماءهم علشان نقول لأهاليهم، اعترض الجميع يريدون الرحيل... إصرارهم تراجع أمام يديه وهى تجمع بهممة وإصرار أشلاءهم المبعثرة... ” (الرواية ص٦٦)

إن هذا النوع من الاستئناف هو استئناف ضمنى، تلعب الكتابة دورا كبيرا فى إتقانه. إن الحكاية المُستأنفة (دفن جثث المتسللين

المصريين) لاتلبث أن تُستأنف حتى يقع استرجاع ثالث خارجي يمتد إلى الأسبوع الثاني من يونيو ١٩٦٩:

“الأسبوع الثاني من يونيو عام ١٩٦٩ أول يوم ترجع فيه الجبهة بعد أجازة..” (الرواية ص ٦٨)

حيث يتعرف عبد الله على رفاق السلاح الشهداء نتيجة ضرب الطائرات الإسرائيلية للفوج ٨٩، وتزيد المدة الزمنية التي تتم فيها أحداث هذا الاسترجاع (السعة) على الساعتين بقليل، هي زمن تأخر عبد الله عن تمامه وتعرفه على الجثث/ الشهداء، وتصل مساحة هذا الاسترجاع على الورق إلى تسع صفحات، والجدير بالملاحظة هنا ليس الإضافة الكمية لعدد القفزات الزمنية للوراء (الاسترجاعات) فحسب، وإنما بالأحرى الطريقة التي تم بها الربط بين الحكاية الاسترجاعية (تعرف عبد الله على الشهداء من رفاق السلاح) والحكاية السابقة عليها (دفن جثث المصريين المتسللين التي جرفها السيل)، فوجود قفزة زمنية للوراء (محور الحكى عن الجيش) بعد صفحتين فحسب من استئناف الحكى عن (محور الحكى عن تغريبة المتسللين المصريين) كان يمكن أن يصيب النص بشيء من عدم التماسك، لولا توظيف الروائي لما بين الحكايتين من اشتراك فى المغزى، وهو رخص ثمن الشهداء فى الحكايتين،

“صمت الجميع وانهمكوا فى سيرهم.. حدث نفسه.. أنا عارف... جثة الشهيد عمر ما يصيبها العفن.. أنا صفيتهم بنفسى ٢٤ شهيدا.. إلخ” (الرواية ص ٦٧)

إن اشتراك الحكايتين فى المغزى فضلا عن وجود عبد الله

كقاسم مشترك فيهما جعل الكاتب يتغاضى عما بينهما من فاصل زمني ليدعم الوصل بينهما، وذلك من خلال استئناف حذفى^(١٣٩) يتضح فيه دور الكتابة؛ إذ يمكن للقارئ التعرف عليه إذا ما أحس بوجود فاصل زمني بين الحكاية الاستراتيجية والحكاية السابقة عليها من خلال علامة كتابية كدايات الفقرات أو وجود نقط متجاوزة على النحو الذى يظهر فى الشاهد أعلاه.

تتوقف تلك الحكاية الاستراتيجية (التعرف على شهداء الحرب) التى تمتد للأسبوع الثانى من يونيو ١٩٦٩ حين يتوقف القارئ أمام فقرة مستقلة عن الفقرات السابقة ومعزولة عنها بعلامة كتابية (××××) يسبقها بياض ويتلوها بياض.

* * *

امشى.. امشى يا ابن عبد الجليل، غد السير، عل طبرق صارت قريبه.. (...) ولا يعصرك الألم البارح فى كف القدم، يصعد إلى عقلك كما صعد الألم لعقل سليمان الدبس.. امشى لعل طبرق صارت قريبه..^(الرواية ص ٧٥)

ونلاحظ فى هذه الفقرة وجود دال من الحكاية الاستراتيجية (التعرف على شهداء الحرب) ممثلاً فى اسم (سليمان الدبس) أحد رفاق عبد الله فى السلاح، ويوجد بها أيضاً دال آخر من الحكاية السابقة على الحكاية الاستراتيجية (دفن جثث المتسللين المصريين) ممثلاً فى المكان "طبرق". وبالإضافة إلى ذلك يلعب الشكل الطباعى لهذه الفقرة دور الاستئناف الحذفى حيث يعقبها الاسترجاع الرابع فى الرواية :

أول هجوم للطيران الإسرائيلي المباشر على الكتيبة كان بعد ما
عسكرنا بأسبوع.... (....) بعد أسبوع هوجمنا بشكل مباشر..
(الرواية ص٧٦ وما بعدها)

يأتى هذا الاسترجاع (الرابع) ليشغل قدرا من المدة الزمنية
الواقعة بين الاسترجاعين الثانى والثالث؛ فالاسترجاع الثانى كان مع
بداية الانتقال للجبهة (فى الشهور الأولى للخدمة العسكرية لعبدالله
ولم تزد سعته عن اليوم الواحد)، بينما الاسترجاع الثالث كان فى
الاسبوع الثانى ليونيو ١٩٦٩ (حيث التعرف على الرفاق الشهداء بعد
العودة من أجازة، وكانت سعته حوالى ساعتين)، لكن الاسترجاع
الرابع تصل سعته إلى ساعتين بينهم حذف لمدة أسبوع و يشغل
ثلاث صفحات.

إن الاسترجاع الرابع بعودته لأول هجوم إسرائيلي على الكتيبة
يعكس الحركة غير المنتظمة لعملية التذكر، حتى لو كانت لمحور واحد
للحكى (تجربة الجيش)، لاسيما أن الاسترجاع الأول قدم من هذا
المحور مشهد تسليم مهمات الجيش؛ حيث بداية الاسترجاع من
نهاية التجربة وهى أقرب نقطة زمنية للحظة التذكر، لكن هذه الحركة
غير المنتظمة للاسترجاعات هى كذلك لأنها تحاكي طريقة عمل
الذاكرة، فضلا عما يمكن أن يكشفه النظر فى هذه الحركة غير
المنتظمة للاسترجاعات من وجود منطق ما لحكيها على هذا النحو أو
ذاك من الترتيب.

على الرغم من اختلاف الاسترجاعات السابقة من حيث المدى
والسعة والمساحة المتاحة لكل منها على الورق إلا أن الملاحظ أنها

اشتركت جميعاً فى وجود حافظ لتذكر أى منها:

- الضبعة/ استرجاع تسليم مهمات الجيش.

- الإذلال للمتسللين/ استرجاع الخروج للجبهة.

- جثث المصريين المتسللين/ استرجاع التعرف على جثث

الشهداء فى الجبهة.

لكن الاسترجاع الخامس يبدو أنه استرجاع لا حافظ له، فعلى

مدى إحدى عشرة صفحة (ص-ص ٧٩-٨٩) يسرد الراوى تطور

علاقة البطل بصلاح عقل الشاب اليسارى وحبيبته الدكتورة وفاء

ولقائه بهم وبأصدقائهما فى مستشفى الدمرداش، ثم جامعة عين

شمس، ثم ميدان التحرير حيث الجموع الغفيرة من الطلاب

المتظاهرين:

"بعد أقل من عامين شاهدها بميدان التحرير فريسة يعتورها

جنود الأمن المركزى.. وهى تهاجم عسف النظام وامتحانه للجامعات

المصرية فجر الرابع والعشرين من يناير لعام ١٩٧٢... (الرواية

ص ٨٥)

قد يكون دخول البطل فى مجال تلك العلاقات مُبرراً من باب

تطور العلاقة بين صلاح عقل وعبد الله، لكن يبدو أن محفزات البطل

لتذكر تفاصيل تلك العلاقات وما شهدته من أحداث، لم تكن كافية

لاستحضارها كزمن نفسى لعبد الله، الأمر الذى يجعل الباحث يعتبره

تذكراً غير مبرر فنياً بالقدر اللازم لذلك، رغم أن العلاقة التى بين

(صلاح وعبد الله)، بوصفهما ممثلين للنخبة المثقفة اليسارية

والفلاحين (الجماعة الشعبية)، تمثل خيطاً أساسياً من خيوط الحكى

فى 'مراعى القتل' : إذ من غير المعقول أن تتغافل رواية واقعية، تتناول هذه الفترة الزمنية التى مر بها المجتمع المصرى (٦٨-١٩٧٧)، عما شهدته من أحداث هامة مثل الحركة الطلابية، التحول السياسى لمصر فيما عرف بسياسة الانفتاح، الصلح مع إسرائيل وما ترتب عليه من فرقة عربية وتحالف استراتيجى مع الولايات المتحدة الأمريكية.

على أية حال، فإن الملاحظ أن القسم الأول للرواية هو أكثر أقسام الرواية زخماً بالاسترجاعات؛ حيث نجد أن عدد صفحاته يصل إلى خمس وثمانين صفحة، تحتل الاسترجاعات التى تمت خلال هذا القسم حوالى سبع وستين صفحة. بينما كانت هناك ثمانى عشرة صفحة فحسب بدون استرجاعات تم خلالها متابعة الحكى عن محور المتسللين المصريين. ويتوزع حيز الاسترجاعات على الورق ما بين استرجاعات تتعلق بالقرية (سدود) وقد وصلت لحوالى ٢٤ صفحة، واسترجاعات تتعلق بالجيش كانت ذات النصيب الأكبر فى عدد الصفحات، حيث احتلت ثلاثاً وأربعين صفحة. وإذا ما وضعنا فى الاعتبار أن حاصل جمع الفترات الزمنية التى استغرقتها الأحداث فى الاسترجاعات المتعلقة بمحور الحكى عن الجيش على أقصى تقدير هو عبارة عن:

يوم من تسليم المهمات حتى العودة للقرية + يوم خاص بالاستعداد للخروج للجبهة + ساعتين للتعرف على جثث الشهداء + ساعتين (بينهما حذف لمدة أسبوع) قبل وبعد استشهاد حنفى بسطربة وماهر شفيق = ٥٢ ساعة.

فإن في ذلك إشارة إلى بقاء الحكى؛ إذ يفوق زمن الحكاية زمن القصة، للدرجة التى يمكن القول معها أن كل ساعة من الساعات الاثنتين والخمسين، التى يسترجعها عبد الله خلال القسم الأول على محور الجيش حصلت على مساحة تقترب من ٨٦٪ من حجم الصفحة. ومن هنا، يمكن القول إن الدلالات التى يمكن أن تصل للقارئ من هيمنة تلك الاسترجاعات التى تدور حول مدى معين (٦٨-١٩٧٣)، لا تخرج عن التفوق الفردى لعبد الله تفوقاً يكشف عورات الجيش والنظام الحاكم، فإن ذلك يعنى أن تشكيل زمن الحكى يتم على النحو الذى يحقق غرض الكاتب من تقديم عبد الله على تلك الصورة.

ويدعم ذلك أن الدلالات التى يستخلصها القارئ من الاسترجاعات المتعلقة بمحور الحكى عن القرية (٢٤ صفحة فى القسم الأول من الرواية) يبدو فيها عبد الله فى صورة المظلوم من الأهل؛ ومن ثم الجدير بتعاطف القارئ معه.

أما الصفحات الثمانى عشرة المتعلقة بمحور الحكى عن تجربة المتسللين المصريين، فالملاحظ أنه حتى بداية القسم الثانى من الرواية وانتهاء رحلة المتسللين بالدخول لمدينة درنة تكون المدة الزمنية التى استغرقتها تلك الرحلة قد وصلت إلى الثلاثين يوماً منها ثلاث ليالٍ فقط فى التسلسل عبر الحدود :

“فى منتصف الليلة الثالثة لعبورهم الحدود... امتنعوا عن دخولها (طبرق) خوفاً من الشرطة وناموا على أعتابها بعد جهد ثلاث ليال ويومين...” (الرواية ص ٩٧)

أما الثمانية والعشرون يوماً المتبقية فهي ما بين التسول والعمل في طبرق :

سنة عشر يوماً أمضوها على قهاوى وأرصفة طبرق.. فى اليوم السابع عشر ومنذ الصباح الباكر تربصوا على الرصيف أمام القهوة ومع أول عربة هلت قفز الخمسة ولم تمض نصف ساعة حتى كانوا بأعلى الجبل.. أمضوا مع خمسة وثلاثين عاملاً أحد عشر يوماً من العمل المتواصل.. وفى ليلة اليوم الثامن والعشرين... * (الرواية ص-ص ٩٨-٩٩).

لقد كان القسم الأول من الرواية أكثر أقسامها زخماً بالاسترجاعات، لكن ما يلفت الانتباه، أن جدل الماضى والحاضر فى شخصية عبدالله لم يكن جدلاً بين زمنين مختلفين يمكن أن يقع الصراع بينهما، فتقع تحولات ذات أهمية فى الشخصية نتيجة لهذا الصراع، تمكّنها من أن تلعب دوراً إرادياً تحاصر به أسباب عجزها الممتدة على نحو مأساوى من الماضى إلى الحاضر دون انقطاع. وهنا ينبغى أن نشير لوجود ماضٍ بطولى زائف يتمثله عبدالله من خلال نموذجهِ "أبى زيد الهلالي"؛ حيث يفتقر الواقع الاجتماعى والظرف التاريخى للمجتمع المصرى عقب هزيمة ٦٧، لآية إمكانية لتحقيق هذا النموذج، مما يجعل عملية التمثيل بمثابة تعويض نفسى عن الانكسار، وماضٍ حقيقى عانى فيه عبدالله من الحرمان والظلم والفشل فى حماية حقوقه كمواطن دافع بإخلاص عن وطنه المغتصب. وقد كان الماضى بشكليه (البطولى الزائف والانكسارى الحقيقى) فى علاقته الجدلية بالحاضر أشبه بكائن خرافى يلتهم

الزمن الحاضر فى جوفه ويفرز من إنزيماته الانهزامية ما يكسو به الزمن الحاضر، ثم يلفظه لينمو على الأحداث المماثلة التى يقف أمامها عبدالله مفتقراً لمقومات البطولة؛ فيتجاوز بذلك الإحساس باستحالة أن يعود الزمن للوراء، ليحقق ماضياً بطولياً لكونه ماضياً ذهبياً زائفاً، والإحساس فى أن بأن الماضى ينتج الحاضر على صورته الانهزامية:

” الزمن قطر غشيم لا يرجع للوراء.. الأمس مثل اليوم..
والذكريات لهب تحت الرماد.. أول ما وعيت على الحياة زواج أبى
بغير أمى ” (الرواية ص١٦)

وإذا كانت الأحداث التى يمر بها عبدالله فى الزمن الحاضر تحاصره فى داخل دائرة الفشل والعجز، فإن تفجير تلك الأحداث الحاضرة لمثيلاتها فى ماضيه تضاعف من إحساسه بالفشل والعجز؛ فالفشل فى مواجهة أخيه عبد الرحيم الذى حرمه من الحصول على إرثه يتضاعف ويتضخم باستحضاره لفشله أو حرمانه من التعليم، وقسوة الأب. والفشل فى مواجهة الفساد فى مؤسسة النيل التى عمل بها مكافأة له على إصابته فى الحرب يتضخم باستحضاره الدائم لإحساسه بضرورة تبرئة نفسه وسلاحه (الدفاع الجوى) من العجز عن مواجهة دبابات اليهود التى فتحت ثغرة الدفرسوار فى ظل غياب تام لسلاح المدفعية المصرية. والفشل فى مواجهة الحاج حميده الذى حاول اغتصاب الصبى المصرى رضا، فهرب الصبى قفزاً من سيارته فمات، يتضخم- هذا الفشل والعجز- باستحضار عبدالله لعجزه أمام المدرعات الإسرائيلية على خط القناة:

قَبْلَ أَنْ أَقْتَلَ الْحَاجَّ حَمِيدَةَ يَجِبُ أَنْ أَسْتَعِيدَ مِنْهُ نَقُودِي أَنَا، ثُمَّ
لِمَاذَا أَمْضَى الْعَمْرَ مَسْجُونًا فِي أَمْرٍ لَا نَاقَةَ لِي فِيهَا وَلَا جَمْلًا...أَعْمَلُ
مَعْرَكَةً مَعَ الْحَاجَّ حَمِيدَةَ... لَا..أَنْسَحِبُ..أَنْتَ فِي أَرْضٍ غَرِيبَةٍ يَا ابْنَ
عَبْدِ الْجَلِيلِ وَالْمَدْرَعَاتِ لَا زَالَتْ تَحَاصِرُكَ، أَهْرَبْ إِذْنًا، أَنْسَحِبْ، مَوْتَ
رِضَا أَوْ مَوْتَ رُوحِكَ، أَلَا يَا أَبُو زَيْدٍ، أَبُو زَيْدٍ مَيْنَ يَابْنِ الْكَلْبِ، لَوْ مَتَّ
وَصَارَ ابْنُكَ يَتِيمًا، مَيْنَ حَ يَمْدُ لَهُ يَدُ الْمُسَاعِدَةِ..أَنْتَ دُودَةٌ وَلَا
تَسُوَّى...إِلْخَ (الرَّوَايَةُ ص-ص٢٠٦-٢٠٧)

إِنْ اصْطَبَاغَ الْحَاضِرُ بِلَوْنِ الْمَاضِي الْإِنْكَسَارِي لَا يَقِفُ مِنْ وَرَائِهِ
قُوَى قَمْعِيَّةٌ تَجْبِرُ عَبْدَ اللَّهِ عَلَى الرِّضْوَانِ لَهَا فَحَسْبُ، وَإِنَّمَا مَا يَسَاعِدُ
عَلَى اسْتِمْرَارِ الْحَاضِرِ بِلَوْنِ الْمَاضِي الْإِنْهَزَامِي؛ وَمِنْ ثَمَّ تَضَخُّمُ
إِحْسَاسِ عَبْدَ اللَّهِ بِالْعُجْزِ وَالْفِشْلِ هُوَ مَا يَسْتَشْعِرُهُ الْعَاجِزُونَ مِنْ
إِحْسَاسٍ بِالْأَمَانِ الْفَرْدِيِّ، وَرَبِمَا التَّرْبِيعُ مِنْ وَرَاءِ اللَّامِبَالَةِ
وَالسَّلْبِيَّةِ!!

وَلَا يَفْلَتُ الزَّمَنُ الْحَاضِرُ مِنْ قَبْضَةِ الْمَاضِي الْإِنْكَسَارِي إِلَّا حِينَ
يَبْدَأُ تَرْحِيلَهُ مِنْ لِيْبِيَا؛ حَيْثُ تَنْتَهِي بِذَلِكَ أَمَالُهُ فِي التَّكْسِبِ مِنَ الرُّوحِ
الْإِنْكَسَارِيَّةِ الْمَهَادِنَةِ الَّتِي كَانَتْ تَوْمَنُ بَقَاءَهُ فِي أَرْضِ الْغُرْبَةِ. وَتَمَثَّلُ
لَحْظَةً تَرْحِيلِ الْمَصْرِيِّينَ وَتَجْيِيشِ الْجَيْشِ الْمَصْرِيَّ عَلَى الْحُدُودِ اللَّيْبِيَّةِ
لَحْظَةً وَاقِعِيَّةً هَامَةً تَفْجَرُ بِدَاخِلِ عَبْدَ اللَّهِ لَحْظَةَ الْعُبُورِ، فَلَا يُسْتَحْضَرُ
الْمَاضِي هُنَا لِتَضَخِيمِ الْفِشْلِ فِي الْحَاضِرِ، وَإِنَّمَا تُسْتَحْضَرُ تِلْكَ
اللَّحْظَةُ الْمَاضِيَّةُ "الْبَطُولِيَّةُ" لِتَقِفَ بَيْنَ يَدَيْ الْحَاضِرِ الْإِنْكَسَارِي، وَتَتِمَّ
مَسَاءَلَةُ تِلْكَ اللَّحْظَةِ الْمَاضِيَّةِ عَلَى نَحْوِ يَكْشِفُ عَنْ تَحْوِيلٍ فِي شَخْصِيَّةِ
عَبْدَ اللَّهِ. فَمَجْرَدُ اسْتِحْضَارِ عَبْدَ اللَّهِ لِحَوَارِهِ مَعَ صَلَاحِ عَقْلٍ فِي لَحْظَةٍ

العبور، وهو فى انتظار الترحيل من ليبيا، و الجيش المصرى على الحدود الليبية يمثل ولادة إرادة داخلية- وليس مجرد رغبة- فى مساءلة الحاضر للماضى لاحتوائه وحصاره إن أمكن:

”- علشان تتظاهروا فى القاهرة

قال بعصبية: احنا اللي طالبنا بالحرب واجبرنا النظام على خوضها.

سار مجروحاً بضع خطوات وقد تفجر به الغضب:

”وانت ..يا منحوس سلم رقبتك للصوص..

سمعه جيداً ..لكنه فكر .. هذا أمر آخر..” (الرواية ص ٢٢٤)

ويتحقق عبدالله من صدق نبوءة صلاح بأنه يسلم رقبتة للصوص، حين يصل إلى مرسى مطروح ليتسلم من الحاج حسن مستحقاته التى كان يتم تحويلها إليه من ليبيا، فيجد أنه وكل المرحكين قد وقعوا فريسة لنصاب تحمية الشرطة، وهنا يرفض عبد الله أن يستحضر ماضياً انهزامياً، بل يواجه عقيد الشرطة الذى أهانه عند معرفته أن إصابته كانت فى ثغرة الدفراسوار، ويتخلص عبدالله من خوفه ومن هيمنة ماضيه الانهزامى على حاضره، ليبداً فعله الاحتجاجى حين يكتشف أن ضابط الشرطة يعمل لصالح الحاج حسن (النصاب):

”لم يأنه عبد الله لا بالذين يشدون وثاقه، ولا بالمخبرين الذين كالوا له اللكمات فى كل مكان من جسده .. كان أهم شيء لديه العقيد .. سارع بمقاطعته بأعلى صوته: لا ... ما تقدرش ومش من حقك...” (الرواية ص ٢٤٢)

يلعب عبد الله بهذا الفعل الاحتجاجى دوراً إرادوياً يمنح الزمن

الحاضر القدرة على تعرية الماضي الانهزامى، ومن ثم، يبرأ عبدالله من وعيه القديم؛ حيث كان لا يفرق بين الوطن والحاكم، فيعلن ندمه على مشاركته في الحرب:

“ لو كنت عارف انى ح احارب عنكم وعن أمثالكم ..لو كنت عارف انى ح احارب عنكم..” (الرواية ص ٢٤٤)

وصدمة عبدالله ليست فى تحالف ضابط شرطة مع نصّاب، بل فى نظام اجتماعى هو امتداد متصل من حيث الزمن لنظام اجتماعى آخر مفارق له من حيث الفلسفة والفكر؛ فالانفتاح الاقتصادى والتطبيع مع إسرائيل ومعاداة العرب، والفساد، امتداد متصل من حيث الزمن للاشتراكية، ومقاومة الصهيونية، والإمبريالية الغربية، والوحدة العربية.

فى ظل تلك التحولات الكبرى يجد عبد الله، المتبرئ من وعيه القديم والمكتشف لفداحة الصدمة، نفسه فى حاجة للقيام بفعل ملحمى فردى، فيقرر العودة الثالثة إلى ليبيا ليسترد حقوقه، بعد أن يوصى صديقه المبروك بالذهاب لصلاح عقل ليسترد أرضه عن طريق القضاء:

“تروح على البلد .. تقابل مراتى بلغها ما تقلقش..اوراق الدار والأرض والبهايم عند عمى الحاج رزق .. وإذا حصل شيء، واحد من ولاد الكلب ضايقها .. تروح للأستاذ صلاح عقل لا تهتم، هو عارف سكة المحامين..”

– مش راجع إلا ومعاه حقى... (الرواية ص ٢٤٦)

إن عودة عبد الله إلى ليبيا لاسترداد حقه فعل ملحمى ينطوى

على نتيجته المساوية: إذ ينبغي أن يموت ذلك البطل الملحمى لأنه يعيش فى عالم لا يحتمل أفعاله الملحمية، ومن ثم، يتوقف الحاضر عن مساءلة الماضى الانهزامى، بل يعود الماضى الانهزامى مهيمناً على الزمن الحاضر وصابغاً إياه بصبغته الانهزامية: حيث تتحقق مقولة كمال "ابن عم عبد الله" (الفلاحين نفاية.. هو كان للحرب غاية) التى يسترجعها عبد الله بشكل متكرر حتى تكاد تكون هى الحكاية التكرارية الوحيدة فى الرواية: على اعتبار أن ذلك الحوار الذى دار بين كمال وعبد الله قد وقع مرة واحدة، لكن المقولة رويت مرات لانهائية سواء على لسان عبد الله أو الراوى. لقد تحولت هذه المقولة المتكررة إلى ما يشبه "نبوءة المثقف" التى يصعب الفكك منها، ولا يملك البطل حيالها إلا استدعاءها كلما ظهر أمامه ما يؤكد صحتها، للدرجة التى تصبح فيها حركة الشمس مؤشرا على تحقق تلك النبوءة: حيث يتحول عبد الله إلى نفاية:

"ها هى الشمس من الشرق طله (...)

الشمس صارت فى كبد السماء (...)

الشمس مالت للربع الثالث من السماء (...)

السماء بلون الشفق والغروب بلون الدم (....)

الفلاحين نفاية.. هو كان للحرب غاية

ياه

سرقتم حياتى...

الآن غابت الشمس.. أن للمحارب أن يغفو قليلا " (الرواية

ص-ص ٢٩٥ - ٤٠٨).

صفوة القول، إن تمثل الفوضى سرديا نظاماً؛ إذ تكشف محاكاة فوضى حركة ذاكرة عبد الله عما يمكن أن يحققه السرد الكتابي من تعقيد وتركيب بين الأزمنة، بسبب من قدرة الكاتب على إدارة حركة الاسترجاع عبر ذاكرة عبد الله والتحكم في إيقاعات تلك الحركات بين الطول والقصر، واسترداد متكرر لحكاية دون غيرها، وبما يحقق له النجاح في تقديم نص منسجم وقادر على إقناع القارئ برؤية الكاتب في أن.

الفصل الرابع

المكان

يحاول الدارس في هذا الفصل الوقوف على دور الراوى الشفاهى (فتحى سليمان) فى تشكيل المكان فى روايته للسيرة الهلالية، والوقوف كذلك على كيفية تشكيل المكان فى رواية "مراعى القتل"، لتتجسد من خلال كيفية التشكيل تلك، دون غيرها، رؤية الكاتب فتحى إمبابى.

تتعدد المصطلحات التى استخدمها النقاد الغربيون المعاصرون، وبالتبعية النقاد العرب عند دراسة عنصر المكان فى القص، ويوضح الجدول التالى هذا التعدد.

الإنجليزية	الفرنسية	العربية
Space /place	Espace	الفضاء/ الحيز/ المكان/ الفراغ/ الخلاء
Location	Lieu	الموقع

لا شك أن تعدد المفردات المستخدمة في اللغة العربية للوصول لما يدل عليه المصطلح في الإنجليزية أو الفرنسية يصعب تفسيره بأنه نتاج تعدد اجتهادات بعض النقاد العرب في الترجمة فحسب؛ إذ هناك ما يُدرس تحت مصطلح المكان (أو الفضاء) دون أن يكون ثمة رابط بينه وبين مفهوم المكان أو الفضاء سوى الاسم، وهذا التعدد في استخدامات المفهوم الواحد، ربما كان نتاج التطور الطبيعي لمفاهيم الدرس النقدي بصفة عامة.

لقد رصد د. حميد لحداني هذا التعدد وحصره في أربعة أشكال لمفهوم الفضاء هي:

- الفضاء الجغرافي: وهو مقابل لمفهوم المكان، ويتولد عن طريق الحكى ذاته، إنه الفضاء الذى يتحرك فيه الأبطال، ...

- فضاء النص: وهو فضاء مكاني أيضا، غير أنه متعلق فقط بالمكان الذى تشغله الكتابة الروائية أو الحكائية - باعتبارها أحرفا طباعية - على مساحة الورق....

- الفضاء الدلالي: ويشير إلى الصورة التى تخلقها لغة الحكى وما ينشأ عنهما من بعد يرتبط بالدلالة المجازية بشكل عام.

- الفضاء كمنظور: ويشير إلى الطريقة التى يستطيع الراوى/ الكاتب بواسطتها أن يهيمن على عالمه الحكائى...^(١٤٠).

إن مفهومي (الفضاء الدلالي، والفضاء كمنظور) يقع الاشتغال بهما خارج دائرة الاهتمام بمفهوم المكان في الدرس النقدي العربي؛ بمعنى أنه يمكن أن تتم دراسة لغة الحكى وما تنتجه من دلالات دون ضرورة لاستخدام مفهوم الفضاء، وأن تتم دراسة طرق هيمنة

الروائي على عالمه الحكائي دون ضرورة أيضاً لاستخدام مفهوم الفضاء، أما التباينات القائمة بين مفهومي (الفضاء الجغرافي، وفضاء النص)، إنما تعود إلى ما لحق المفهوم من تغير على محورين:

- الضيق / الاتساع

فثمة ضرورة لاستخدام مفردتين مختلفتين بوضوح للتمييز بين مستويين للبعد المكاني "أحدهما محدد يتركز فيه مكان وقوع الحدث، والآخر أكثر اتساعاً ويعبر عن الفراغ المتسع الذي تتكشف فيه أحداث الرواية".^(١٤١)

- عنصر في بناء القص / الحامل المادي للقص

يجسد هذا المحور حقيقة أن تعدد المصطلحات ينطوي على تباين، وهذا التباين مرده هنا وجود مذاهب نقدية تتباين مناهجها بطبيعة الحال في معالجة عنصر المكان في القص. فالحامل المادي للنص ليس موضع عناية كل النقاد، وربما في أحيان كثيرة موضع استنكار^(١٤٢). وفي المقابل يحتاج من يعنى بدراسة الحامل المادي للنص إلى أن يتسع مفهوم المكان بالقدر الذي يسمح بدراسة الشكل الطباعي باعتباره "مكان تموضع النص"، والتمييز في أن بينه وبين "المكان التخيلي الذي تحيلنا الرواية إليه"^(١٤٣).

لقد حاول لحمداني أن يطرح على النقد العربي - في ضوء تعدد مفاهيم الفضاء وتباينات أشكاله - تمييزاً بين مفهومي الفضاء والمكان في الرواية، فذهب إلى أن "الفضاء في الرواية هو أوسع، وأشمل من المكان، إنه مجموع الأمكنة التي تقوم عليها الحركة

الروائية المتمثلة فى سيرورة الحكى (...). ثم إن الخط التطورى الزمنى ضرورى لإدراك فضائية الرواية بخلاف المكان المحدد، فإدراكه ليس مشروطاً بالسيرورة الزمنية للقصة^(١٤٤).

لاشك أن محاولة لحمدانى جديرة بالتقدير، لكن الباحث يفضل استخدام مفهوم المكان وتوسيع دلالاته ليشمل المكان بوصفه عنصراً بنائياً فى القص الشفاهى والرواية، والمكان بوصفه الحامل المادى للآداء فى القص الشفاهى، و الحامل المادى للرواية. إن ما دفع الباحث لهذا المنحى، ذلك التعارض بين دلالات مفهومى الفضاء والمكان فى الدرس النقدى للرواية (عند لحمدانى)، ودلالاتهما فى درس النص الشفاهى (عند زومتور)؛ إذ يذهب الأخير إلى أن: "الإيماء والرداء والديكور مع الصوت تندفع جميعاً إلى مكان الآداء. لكن العناصر التى تشكلها واحداً واحداً من حركات الجسد وأشكال وألوان ونغمات الصوت وكلمات اللغة تُكوّن معا شفرة رمزية للفضاء. المكان والفضاء (...) مثل اللغة فى مقابل الكلام، والنسق فى مقابل الحركية، والنظام فى مقابل السرعة، والاستحواذ على ما يتجاوز ويتعايش فى مقابل انتشار البرامج"^(١٤٥).

فالملاحظ فى تفرقة زومتور بين الفضاء والمكان وهو بصدد دراسة الشعر الشفاهى، أن:

- المكان يطلق على مكان الآداء: أى الحامل المادى للنص الشفاهى بما يشتمل عليه من إيماءات للمؤدى أو رداؤه ومدى اختلافه عن رداء الجمهور، وطبيعة الديكور ومدى عفويته أو قصديته، فضلاً عن إيقاعات صوت المؤدى والموسيقى المصاحبة له.

- المكان هو الأعم والأشمل من الفضاء؛ فالمكان بمثابة قواعد اللغة وهي القاسم المشترك بين جماعة لغوية، بينما الفضاء بمثابة الكلام أو الكفاءة الفردية في استخدام قواعد تلك اللغة.

- أن الفضاء هو معيار القول بنجاح المؤدى من عدمه؛ لأنه يشكل بحركات جسده ونغمات صوته وكلمات لغته شفرة رمزية، ومن ثم يتوقف نجاح المؤدى على مدى استجابة الجمهور لتلك الشفرة الرمزية وكيفية التعامل معها؛ إذ هي بالضرورة شفرة ذات أبعاد ثقافية محلية.

- أن كلا المفهومين (المكان والفضاء) لم يستخدمهما زومتور، في المقتطف السابق، ليشير للبعد الجغرافي التقليدي لمفهوم المكان بوصفه عنصراً رئيسياً من عناصر بناء القص.

صفوة القول، يستخدم الباحث مفهوم المكان بعيداً عن التضارب الملحوظ بين المفاهيم، كما يدرس الباحث تحت مفهوم المكان.

- المكان بوصفه عنصراً من عناصر بناء العمل الأدبي "النصية/ داخل النص" سواء كان ذلك العمل من القص الشفاهي أو الكتابي، وعلى مختلف مستويات حضوره وفاعليته في البناء الداخلي للعمل الأدبي.

- المكان بوصفه الحامل المادي للعمل سواء كان من القص الشفاهي أو الكتابي.

ومن ثم يمكن للباحث أن يحدد - بعبارة أخرى - غرض هذا الفصل بأنه الوقوف على دور المكان بوصفه الحامل المادي لرواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية، ولرواية "مراعى القتل"، في تشكيل

إن تشكيل المكان فنياً لا يخضع لإرادة الراوى أو الكاتب الفردية فحسب، وإنما تحكمه، بل توجهه رؤية جماعية تشكلت نتيجة للثقافة المتشابهة لأفرادها، وهذه الرؤية الجماعية للمكان تختلف باختلاف أشكال السلطة أو الولاية^(١٤٦). فإذا كانت السلطة/ السيطرة^(١٤٧)، مستبدة فإن ممارسة مهامها السلطوية تتطلب تنظيماً خاصاً للمكان: إن هذا غير ممكن إلا في حدود الأمكنة المسورة؛ حيث كل الأجزاء يمكن أن يصلها من يقوم بالتفتيش، والتي تكون مخارجها ومداخلها محروسة؛ بحيث تكون كل حركات الدخول والخروج مراقبة، وعند الضرورة، ممنوعة^(١٤٨). أما إذا كانت السلطة تستمد شرعيتها من التقليد الوراثي أو عقد اجتماعي أو عقد ديني أو من وجود قائد ذي شخصية كاريزمية فإن الحاجة للمراقبة الدائمة لكل فرد من الجماعة تنتفي؛ حيث يقوم الضمير الجمعي بدور الرقيب في أغلب هذه الحالات، ومن ثم تنتفي حاجة كل شكل من أشكال السلطات (على اختلاف أسباب شرعيتها) لتقسيم تربيعي دقيق يجسده السجن، لكن تبرز الحاجة لدى كل شكل من أشكال السلطات السابقة لأن ينشر الأيديولوجية التي تبرره في مكان متجانس، ولا شك - مثلاً - أن القاعدة المكانية التي تقوم عليها الأيديولوجية القومية تختلف عن نظيرتها التي تقوم عليها الأيديولوجية الدينية؛ ومن ثم يختلف التصور الجماعي للمكان حسب درجة قرب أو بعده من مجال عمل أليات الثقاف المتشابه لأي من أشكال السلط وأيديولوجياتها. ولا شك أن هذا التنظيم الخاص أو

ذاك للمكان ينعكس بدوره فى تلك الرؤية الجماعية للمكان، ومن ثم تتجلى فى التشكيل الفنى لذلك المكان فى هذا العمل الأدبى أو ذاك. إن تشكيل المكان فى أى نص حكاىى يرتبط ارتباطا وثيقا بموقع الراوى^(١٤٩)، وقد سبق أن لاحظنا اختلاف نمط الراوى الشفاهى (الخارجى) عن أنماط الرواة التى يقدمها السرد الكتابى اختلافا ناتجا عن حقيقة أن القص الشفاهى هو بالفعل عملية قص حقيقية، أما السرد الكتابى فليس إلا محاولة لتمثل عملية القص. كما سبق أن لاحظنا أن مواقع الرواة التى عرفتھا الرواية يتم التمييز والمفاضلة بينها على أساس ثنائية "الداخل/ الخارج"، إعلان الحضور/ التخفى، الأمر الذى ينعكس بدوره على مدى قدرة الراوى على وصف المكان وكيفيته.

وإذا كان موقع الراوى يحدد مدى قدرته على الوصف الجغرافى للمكان، فإن موضوع الحكى قد يكون له دور، فى كثير من الأحيان، يجعل من تشكيل المكان تجسيدا للعلاقات بين الشخصيات، وسواء كان الراوى يعلن حضوره أو يحاول التخفى فإن روايته الأحداث من داخلها أو من خارجها يعنى ضمنا أنه "فى مكان" تربطه به علاقة ما، وبالتالي بمن فيه من شخصيات، وفى المقابل تربطه بغيره من الأماكن علاقة مختلفة عن علاقته به، وبالتالي بمن فى تلك الأماكن "فاختيار المكان وتهينته يمثلان جزءا من بناء الشخصية البشرية (...). فالذات البشرية لا تكتمل داخل حدود ذاتها، ولكنها تنبسط خارج هذه الحدود لتصبح كل ما حولها بصبغتها، وتسقط على المكان قيمها الحضارية"^(١٥٠). ونعتقد أن الراوى سواء كان شخصية

فى العمل الحكائى أو غير مشخص فإنه لا يمكنه إلا أن يضفى من قيمه الحضارية على الأماكن التى يتموقع فيها/ ينتمى إليها ليرى العالم الروائى؛ ومن ثم يتشكل المكان ليكون جاذبا مرة، وطاردا مرة أخرى دون مبرر سوى العلاقة التاريخية بين المكان والشخصيات، أو يتشكل المكان فى العمل الحكائى على نحو يشطر العمل إلى شطرين متصارعين يفصل بينهما حد يمنع التداخل بينهما^(١٥١)، مثلما الحال فى السيرة الهلالية (البدو /الحضر)، أو (المشرق العربى/ المغرب العربى)، وكذلك الأمر فى مراعى القتل (مصر /ليبيا).

إن موضوع الحكى فى كل من السيرة الهلالية، ورواية "مراعى القتل" وثيق الصلة بتشكيل المكان فى كل منهما؛ فالجزء الأكثر تداولاً على ألسنة رواة الهلالية هو "التغريبة"، ولهذا المصطلح دلالتان متنازرتان "أولاهما تعنى التغرب بمعنى مفارقة الوطن الأصل، (..)، وثانيتهما، تعنى التوجه نحو بلاد المغرب".^(١٥٢) ولا شك أن مفارقة الوطن بحثاً عن "موطن الكلا - مقومات الحياة الإنسانية ليست إلا تغرباً إجبارياً؛ لأن الاختيار بين الوطن/ الحياة اختيار زائف يفقد معنى الاختيار حقيقة.

إن هذا التغرب الإجبارى قاسم مشترك بين السيرة الهلالية ورواية "مراعى القتل"، لكن التغريبة مفهوم خاص، له دلالة محددة، مرتبط بأنه تغرب إجبارى للجماعة، فى مقابل "الرحلة"^(١٥٣) التى تحتل أن تكون تغرباً إجبارياً أو اختيارياً، لكنها فى كل الأحوال عمل فردى. والملاحظ أن الكاتب فتحى إمبابى لم يستقر على عنوان "مراعى القتل" إلا بعد أن انتهى من تأليفها تماماً، بل إنه أعلن فى

الصحف الأدبية أنه انتهى من رواية اسمها "حرب عبد الله عبد الجليل"^(١٥٤)، وهذا التحول فى عنوان الرواية وثيق الصلة بتحول الوعى من التعامل مع الرواية بوصفها رحلة فردية تخص هذا البطل، إلى الوعى بوصفها تغريبة جماعية روائية. فهى تغريبة للبطل ورفاقه الخمسة "المحاربين القدامى"، بل وسيول المصريين المتسللين بحثاً عن "لقمة العيش"؛ ومن ثم كان فى اختيار عنوان "مراعى القتل" تجاوز للطابع الفردى الذى كان يحمله عنوان "حرب عبد الله عبد الجليل"، وتأكيد على جماعية التغريبة من خلال الدلالات التى يمكن أن يرسلها العنوان الدال "مراعى القتل"؛ فهى مراعى وليست مرعى، وبالمراعى لا يكون ثمة شخص/ كائن فرد، بل أشخاص/ كائنات، كما أنها ليست كبقية المراعى التى يعرف القارئ أنها مراعى خضراء يتوفر بها المأكول والمشرب والمرتع لما يقطنها من "كائنات"، أى "مراعى للحياة"، وإنما هى، على النقيض، "مراعى القتل".

يتضح أن موضوع الحكى (الاغتراب الإجبارية الجماعية) يمثل قاسماً مشتركاً بين السيرة الهلالية، ورواية "مراعى القتل"؛ ومن ثم ينشط المكان فى كل منهما إلى شطرين متصارعين، ونعتقد أن هذا الانشطار لا يرجع فحسب إلى وجود مكان يمثل الوطن وإن كان لا يتوفر فيه موطن الكلا - لقمة العيش، فى مقابل مكان آخر - غريب، يتوفر فيه موطن الكلا - لقمة العيش، وإنما تأخذ العلاقة بين الإنسان والمكان شكل علاقة جدلية بين المكان والحرية، وتصبح الحرية فى هذا المضمار هى مجموع الأفعال التى يستطيع الإنسان أن يقوم بها دون أن يصطدم بحواجز أو عقبات، أى بقوى ناتجة عن

الوسط الخارجى، لا يقدر على قهرها أو تجاوزها".^(١٣٣)

يمكن أن نقف فى رواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية على كثير من النماذج الدالة على وجود علاقات حدية بين أماكن كثيرة تعكس العلاقة الحدية الأساسية بين (البدو/ الحضر)؛ حيث يجسد "السور" الذى يحيط بعدد من المدن فى السيرة الهلالية الدلالة الرمزية لتلك العلاقة الحدية بين "الداخل/ الخارج" أو بين "المدينة/ الصحراء" أو بتعبير آخر بين "الأنثى/ الآخر"، ومن هذه الأسوار؛ ذلك السور الذى يحيط بمدينة تونس حماية لها من اعتداءات الآخرين/ البدو، فخارج هذا السور يضرب بنو هلال خيامهم فى الصحراء، وفى الداخل القصور والأسواق والسجن، لكن تجاوز هذا الحد الفاصل بين العالمين المتصارعين لا يتوقف على القدرة الحربية وحدها، بل يسبقها ما لهذا الحد الفاصل من أبعاد ميثولوجية؛ حيث يتجسد فيه ذلك المعتقد الشعبى الراسخ بوجود علاقة بين المكان والإنسان، فلا يفتح سور تونس إلا على "هدوم الجازية" :

قالها يا بنت والدى إنت ليكى تلت الشورى

إنت مش فاهمة ما هيفتحش تونس الخضرا إلا أنت

بلاد تونس الخضراء

دلت الرمل على عمل الباب

لا يفتح إلا على هدوم الجازية

(عين الحياة-الشريط ١ - وجه ٢)

وهناك نموذج لسور آخر يفصل بين عالمين فى رواية فتحى

سليمان للسيرة الهلالية، لكنه وإن كان أقل شهرة من سور تونس إلا

أنه أكثر منه عجائبية وغرابة، وهو سور مدينة الرياحين، التى يضل كل من رزق بن أبى زيد الهلالى وعبيده "صقر" طريقهما إليها، فبعد أن تصالح رزق مع "ماضى" حاكم "الجبل الأخضر" وأصر الأخير على ضيافة شباب بنى هلال ثلاثة أيام، خرج رزق ومعه عبده "صقر"، للصيد تاركين خلفهما الجازية ومعها شباب بنى هلال فى ضيافة "ماضى"، لكن رزق وصقر تحملهما أقدامهما لعالم غريب؛ حيث سور "مدينة الرياحين"، معلقة عليه رقاب تسعة وتسعين قتيلًا:

"وصلوا البلد، كانت مدينة اسمها مدينة الرياحين، فيها الأمير نصر الطويعى، حاكم بلاد العرب وحاكم بلاد الرياحين أكبر أخصام بنى هلال، جاء للبلد ودخل من الباب لقى على باب البلد تسعة وتسعين رأس قتيل، صفت رؤوس معلقة قتلى على الباب، قال لا حول ولا قوة إلا بالله، ياترى مين اللى عمل العمل ده، أنا عمرى ما قرأت فى الكتب ولا سمعت أخبار عن أن رؤوس تقطع وتعلق على الأسوار، مين اللى عمل هذا العمل، العبد صقر قال له اللى عمل كده دول ناس مايبيتوش أغراب أبدًا" (رزق وحسنة - الشريط الثانى - وجه ٢)

من المعروف أن المكان المركزى لبنى هلال هو نجد السرو بالجزيرة العربية، ونجد السرو كان أحد سبعة نجود فى الجزيرة العربية، بل كان أصغرها حسب فتحى سليمان، فقد كان أكبر هذه النجود، نجد العديّة/ الرياض:

"النجود سبعة^(١٥٦)، نجد الصفراء، ونجد البيضاء ونجد العديّة ونجد العريضة ونجد عبادة ونجد السرو، كانت نجد العديّة هى عاصمة النجود، وهى الآن الرياض لأنهم كانوا فى الجزيرة العربية.

فكانت هي نجد، هي دية عاصمة بلاد النجود كلها، عاصمة الجزيرة العربية ويحكمها مشرف العربان، وبنى هلال في أصغر البلاد في نجد اسمها نجد السرو. (الصعب - الشريط الثاني - وجه ١)
وعلى الرغم من قرب المسافة الجغرافية بين نجد السرو (إقامة بنى هلال) و(اليمن) على مستوى الواقع، فإن فتحي سليمان يصور مدينة اليمن على أنها مدينة ذات طابع غرائبي، وإذا كانت الصورة الذهنية لدى بعض المتلقين عن اليمن جغرافيا لا تساعد على قبول هذا الطابع الغرائبي لمدينة اليمن فإن عملية الأداء الشفاهي بصفة عامة تساعد الراوى على أن يشكل المكان على النحو الذى يريده؛ فنجد سورا ثالثا يحيط بمدينة اليمن يفصل بين عالمين: عالم الأغيار فى الصحراء، وعالم مدينة الملك عون حاكم اليمن، وأن المدينة لا تفتح إلا يوما واحدا فى العام.. الخ:

وأما ما كان من مخيمر أخذ بعضه وتوجه إلى السفر، ومازال سائر يسأل عن بلاد اليمن، حتى وصل إلى مدينة اليمن بلد الأمير عون حاكم بلاد اليمن، يراها مدينة شاهقة البنيان أولها سور مرفوع البناء، ولها باب واحد - وعلى الباب رصد مرصود إذا رأى أى غريب دخل البلد، يزعم الركب ويقول غريب ياعون

يحتاطوا به الفرسان، فجاء على الباب لقاءه مقفول ولقى عبد بواب كبير شايب هرم، جالس فى أوضه خارجة من باب المدينة،

سلام ياعم قال له عليك السلام يا ابنى إجلس

رايح فين. قال له : غريب وعابر سبيل

قال له : اجلس يا ابنى إلى الصباح أو عد لحالك

ليه، قال له : المدينة دى بتفتح فى السنة مرة واحدة" (قلة الندى - الشريط الثانى - وجه ١)

يتضح من خلال النماذج السابقة أن ثمة علاقة حدية يمكن رصدها فى رواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية كتجل لثنائية رئيسية فى السيرة الهلالية "البدو/ الحضر"، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الأماكن بصفة عامة ليست على درجة واحدة من الأهمية بطبيعة الحال، فثمة أماكن لها قدر من القداسة، وثمة أماكن زمنية، كما أن هناك أماكن حميمة، ولا شك أن مشاعر الشخصيات وأفعالها تتباين وفقا لمكان الحدث.

يقدم فتحى سليمان "نجد" ليس بوصفها مكانا، بل هى "المكان /الرمز" بالنسبة لشخصيات بنى هلال، فقد شهدت أيام عزهم وكرمهم وقوتهم وليالى سمرهم، يرحلون عنها فى البوادي، لكنهم يعودون دائما إليها، ثم أصبحت بعد "تغريبهم" ذكرى يحنون إليها وإلى أيامها لأنها أصبحت بعيدة عنهم، وتجسد حالة "مرعى" المسجون فى سجن الزناتى خليفة كل جوانب هذه العلاقة المعقدة: حيث يحن إليها ويرسل سلامه إليها وإلى أهلها مع البرق، لكنه لا يقدر إلا أن يستخدم للإشارة إليها لفظ "هناك":

سبع سنين يابرق ما جيت عندنا

والله زمان يابرق لم شفناك

أوصيك يابرق النور لوجيت عندنا

سلم على الاحرار وع اللى هناك

سلم على حسن الهلالي أبو على

قول له أخوك مرعى يحب يداك

.....

(بنات الأشراف - الشريط الأول - وجه ١)

وإذا كانت نجد هي أكثر الأماكن حميمية للشخصيات الهلالية، فإن ثمة أماكن رسخ في المعتقد الشعبي أن لها قداستها، مما يجعلها تعلو في القدر والمكانة على ما سواها من الأماكن، ولعل لجوء رزق إلى مكة للحج وتحقيق بغيته في الزواج بمن تنجب له الولد الذكر بتوجيه من الهاتف الذي جاءه، هو تعبير عما لـ "مكة" من قداسة، لكن هناك أماكن أخرى ذات قداسة وفيها يستجاب دعاء الداعي في المعتقد الشعبي، ومنها نبع الماء، "قالبئر والعين والبركة ومسيل الماء من نهر أو نهر، والبحيرة والبحر، أمكنة مقدسة، وكثير من المسلمين يعتقد أن من عصى الله في البحر فكأنما عصاه على أجنحة الملائكة، أي إن ارتكاب معصية فيه إنما، هو فسوق وفجر يفوق جزاؤهما جزاء العصاة في البر" (١٥٧):

لا اصبرى قليلا -

إن شاء الله ربنا هيكرمنا

باتوا للصباح وطلعوا لاتنين ع البحر

جلسوا على شاطئ البحر وفي ساعة الصباح

صلوا صلاة الاستسقاء على شاطئ البحر في ساعة الرضا

.....

نظروا إلى الجورأوا طير أبيض

قالت لها، وبعدين يا شيمة

قالت لها - دى ساعة إجابة

لازم نطلب، طلبها يقبله الإله المتعال (خضرة الشريفة -

الشريط الأول - وجه ٢)

فى مقابل الأماكن الحمية والمقدسة نجد الأماكن الذمية؛ أى أماكن الأعداء، أو الأماكن التى يشعر فيها البطل بالضيق والعجز أو الوحدة، ومن أبرز هذه الأماكن فى رواية فتحى سليمان "وادي خرابة" والاسم دال على توحد الراوى مع البطل فى رؤيته للأماكن وتصنيفه لها إلى حميم ومقدس من ناحية، ومدنس أو ذميم من ناحية ثانية :

دور المنطقة راح يشيلها

دارت اللوارى بتشبه الدولاب

حضرت أعوان الجن

شالوا بركات وحدفوه فى وادي خرابة

قال هذا هو آخر يوم من حياتى

ياترى أنا فين

.....

مر عليه قطب الغوث

قال له عليك السلام

أنت مين اللى بتقول سلام

فى الوادى الأفقر ده

جبل متسع لا فيه م الماء قطره

قال له أنت فى وادى خرابة (خضرة الشريفة - الشريط
الخامس - وجه ١)

من الأهمية بمكان هنا الإشارة إلى أن الراوى الشفاهى إنما
يشكل المكان فى روايته للسيرة تشكيلا يكاد ينفرد به، للدرجة التى
دفعت د. عبد الرحمن أيوب لاعتبار اختلاف أسماء الأماكن فى
روايات السير الهلالية أو ما يسميه "السبب الجغرافى" من أول
الأسباب الدالة على وجود سير هلالية وليست سيرة هلالية
واحدة^(١٥٨).

إن السيرة الهلالية توطنت فى عدد من بلدان الإقليم العربى
الإسلامى، وكان بنى هلال أوصوا كل مكان يمرون به فى رحلتهم
من المشرق إلى المغرب أن يروى سيرتهم بعد رحيلهم، فجغرافيا
السيرة الهلالية هى أطلس الإقليم العربى الإسلامى قبل تشرذمه
لخرائط قطرية، فالسيرة تنتقل بنا من نجد (الجزيرة) إلى شواطئ
البحر المتوسط، ومن شواطئ بلاد الشام إلى أسيا الصغرى، وغربا
إلى المحيط الأطلسى وتصعد شمالا إلى جنوب أسبانيا - بلاد
الأندلس - وكانت قد مرت بجنوب الصحراء الإفريقية سواء من
جنوب مصر أم من جنوب ليبيا أم من جنوب أفريقيا أم من جنوب
أى دولة من شمال أفريقيا^(١٥٩).

إن الراوى الشفاهى للسيرة الهلالية تحفظ ذاكرته كثيرا من
ملاحم الأطلس الهلالي، لكنه بوعى منه أو بدون وعى يظل أو يبرز

على صفحة هذا الأطلس الهلالي بعض الأماكن التي تخص روايته القطرية، وكان الراوى يكرّم المكان الذي أنجبه راويا للهلالية بأن يباركه بمرور بنى هلال عليه، فالروايات الأردنية والفلسطينية تورد: عكا، القدس الزرقاء، حيفا، أم الجمال... وغيرها، بينما تذهب الروايات الهلالية الليبية إلى ذكر: طرابلس، وبنغازي، فساطو، غدامس، نالوت، .. وغيرها وتذكر الروايات التونسية: قابس، البيان، القيروان، تونس، (..) وكذلك تفعل الروايات المصرية والسورية والعراقية^(١٦٠). ولاشك أن تلك الأماكن القطرية التي يدخلها الراوى الشفاهي في السيرة، هي أماكن ثانوية متغيرة تابعة لأماكن البنية الثابتة للسيرة بتعبير د. عبد الرحمن أيوب، أو هي أماكن تنوعية في مقابل الأماكن التكوينية بتعبير د. حافظ دياب^(١٦١). بما يعنى أن الراوى الشفاهي له قدر محدود من الحرية في التغيير في الأماكن التكوينية أو الثابتة للسيرة مثل (تونس، أفريقيا، نهر النيل، الشام)، بينما له قدر أعلى من الحرية في التغيير فيما يتعلق بالأماكن الثانوية أو التنوعية، ولعل هذا ما يمكن أن نفسر به كثرة الأماكن التي تزخر بها روايات السير الهلالية ويصعب أن يستدل على وجودها في معاجم البلدان؛ لأنها بمثابة تصور جغرافي شعبي في مقابل "الجغرافيا الرسمية"^(١٦٢).

ولعل من النماذج الدالة بوضوح على ذلك في رواية الشيخ فتحي سليمان ما نجده - على سبيل المثال لا الحصر - في قصة "بدلة بنت النعمان" من أماكن ذات أسماء مجهولة، مثل "بلاد السند والكوكب - قلعة الكافور - جبل البلور - الكنز الأصفر".

يرجع كلامنا للأمير أبو زيد لما طال زمان بعيد، وطالت الأيام وهو في سجن النعمان، ظهرت فتنة في السند والكوكب من بعض شرذمة أفرنجية، كان بجوار السند والكوكب قلعة من القلاع اسمها قلعة الكافور، فيها حاكم اسمه الغادور حاكم قلعة الكافور. (بدلة بنت النعمان - الشريط الثالث - وجه ١)

فبلاد السند والكوكب تسمية لمكان ينطوى على ملامح عجائبية، مجهول بالنسبة لجمهور المتلقين، وعلى الجهة الأخرى نجد مكان الأعداء قلعة الكافور التي تقع في جبل البلور. وعندما يخرج أبو زيد من السجن لمساعدة الملك النعمان حاكم بلاد السند والكوكب، ويتحقق النصر للعرب على الأفرنجية تقام الأفراح ويقترب أبو زيد من الحصول على مهر الناعسة بدلة حسنة بنت النعمان المرصعة بالجواهر، لكنها مخبوءة في مكان مجهول يعطيه الراوى اسما دالا على ما به؛ إذ يسميه الكنز الأصفر:

قام النعمان عمل أفراح وليالي ملاح واحتفال رائع بحضور أبو زيد وبالنصرة وأوعده بمجى البدلة، لكنها في الخلاء، في الكنز الأصفر (بدلة بنت النعمان - الشريط الثالث - وجه ٢)

وفي قصة الناعسة نجد - على سبيل المثال - بلاد الأندرين ونيينا، التي يحكمها زيد العجاج:

سافر أبو زيد الهلالي سلامة إلى أن وصل بلاد الأندرين ونيينا
(الناعسة - الشريط الثاني - وجه ٢)

وببلاد الأندرين هو المكان المجهول، في مقابل أسماء أماكن أخرى يرد ذكرها في هذه القصة تكاد تمثل في مجموعها الأطلس

العربي (العراق- لبنان -سوريا- فلسطين الشام - الأردن - حلب- مصر - ليبيا- تونس)؛ حيث يذكر الراوى فتحى سليمان على لسان الشاعر جميل الأماكن التى مر بها وما يتسم به كل مكان:

رحنا العراق، مدحت العراق يا حسن
لقيت العراق ناس كلهم أبطال
أمير العراق عطانى مال وعطا
(...)

جينا على لبنان وسوريا وأرضها
شفت فى لبنان أحلى نعم وجمال
لبنان بلد الذوق والجود والكرم
(...)

ورحنا على سوريا ورجال سوريا
كل دول العرب دول م العال
ورحنا لفلسطين الشام يا حسن
بلاد الهنا والخير والجمال
ورحنا ع الأردن بلاد الهاشمى
مدحت عرب الأردن وخذت مال
ورحنا على حلب الحصينة وأرضها
لقيت الخزاعى بحرها الهطال
وجينا على مصر السعيدة يا حسن
ياما رأيت فى مصر أحلى رجال
وزرنا آل البيت وتبركنا بهم

زrna الحسين و السيدة بجمال
وزرنا أهل البيت فى مصر يا حسن
مصر بلد النيل وأحلى رجال
فتتا على الأهرام وطلعنا ف الجبل
ورحنا على ليبيا وشعب ليبيا
فيها الكرم والخير عرب م العال
جينا على تونس بلاد الزناتى
لقيت الزناتى خليفة
كما بحرha الهطال
(الناعسة - الشريط الأول - وجه ٢)

الملاحظ أنه إذا كان حرص الراوى على التفصيل فى ذكر مناطق رحلة الشاعر جميل فى البلاد بغرض التأكيد على أن كرم زيد العجاج حاكم "بلاد الأندرين ونيينا" لا يقابله كرم بين كل من قابل فى تلك البلدان، فإن استخدام الراوى "فتحى سليمان" لأسماء هذه البلدان على هذا النحو، إنما يعكس التصور الشعبى للأطلس العربى لحظة أداء الشاعر فتحى سليمان لروايته للسيرة الهلالية فى وقت محدد ومكان معين، وليس لحظة إنتاج السيرة الهلالية أو أى لحظة تخص رواية أخرى للسيرة الهلالية. وليس أدل على ذلك من ذلك التشبيه الذى يلجأ إليه الراوى فتحى سليمان ليقرب لجمهوره الصورة التى كان عليها القصر الصغير أو بالأحرى الاستراحة الخاصة بزيد العجاج قبل أن تسكنها السباع؛ حيث يشبه ذلك القصر باستراحة الرئيس السابق أنور السادات التى كانت

بالقناطر، والقناطر مكان معروف جيدا بالنسبة للمتلقين؛ لقربه من المحيط الجغرافى الذى يمكن أن يتنقل فيه فتحى سليمان راويا للسيرة الهلالية (المنوفية - الغربية - البحيرة):

زيد العجاج بص لقى القصر بتاعه - راح داخل جوه

وساب الحصان واقف قدام القصر

وقام رادد الباب

القصر ده على قد الملك

زى استراحة الرئيس كده اللي ف القناطر

(الناعسة - الشريط الثالث- وجه ١)

إن الراوى يحاول فى هذا التشبيه مساعدة المتلقى على إقامة صورة ذهنية للمكان المراد وصفه، لكن حين يتجاوز الراوى علاقة المشابهة بين الأماكن إلى علاقة المطابقة فإن ذلك سوف يترك لدى قطاع من المتلقين انطباعاً بواقعية المروى: فـ"الجبل الأخضر" مكان مر به بعض المتلقين فى رحلتهم إلى ليبيا طلباً للرزق، مثلما سبق أن مر به رزق بن أبى زيد فى رحلته لتوصيل عمته "الجازية" إلى زوجها، فاعترضه حاكم "الجبل الأخضر"

"قام الأمير رزق أبو زيد وخذ معاه من شباب العرب المقاتلين ميتين فارس وركبت الجازية فى هودج على جمل وخذوها الشباب وطلعوا من تونس الخضرا، قاصدين بلاد العراق سابوا تونس الخضرا ومازالوا سايرين حتى عدوا على أرض ليبيا وفى ليبيا مروا على بلد اسمها الجبل الأخضر وهى الآن فى أرض ليبيا، اللي راح ليبيا عارفها هناك، اسمها الجبل الأخضر، حاكم فيها راجل من

الفرسان اسمه ماضى كان أكبر أخصام بنى هلال

(رزق وحسنة - الشريط الثانى - وجه ١)

يتضح بذلك أن رواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية تعكس مكان الأداء الذى تمت فيه؛ حيث نجد أماكن مثل الأهرام - النيل - استراحة الرئيس بالقناطر - السيدة - الحسين، كما تكشف رواية فتحى سليمان - من ناحية ثانية - عن حقيقة أن الأداء الشفاهى لا يمكنه أن يتجنب التشويش بمختلف أشكاله (ضرب النار - تدخلات الجمهور غير المرغوب فيها - سوء توزيع الأماكن فى الفرع.. إلخ)، لكن ليس أمام فتحى سليمان إلا أن يبدع فى هذه الظروف، بل ربما كانت هذه الظروف المتعلقة بمكان الأداء هى حافزه فى كثير من الأحيان للإبداع، على اعتبار أنه لا يمكنه أن يبدع فى مكان أداء تنتفى عنه شروط الاتصال الشفاهى الحى بالجمهور، كما أنه قبل ضمنا أن يكون مكان الأداء على هذا النحو مثلما قبلت به الجماعة التى صنعتة؛ لأن مكان الأداء يُستقطع من "إقليم" الجماعة، ويتعلق به على كل حال، وبهذه الصفة تتقبله الجماعة. (١٦٣).

سحب عليها السيف، طلعت باكيه

أنا أعمل إيه، أنا أعمل إيه؟

يارب ده أنت معين

أخويا ظلمنى

ياللى جالسين فوق

خلوا عندكم خفة وذوق

لأن القش نزل على

اتأخر بعيد عن البنیان

بالمعانى والإحسان

عقبال حداكم كل عام وأبقى أخدم على عینى

قالت جزاة الناس أخویا ظلمنى

(رزق وحسنة - الشريط الأول - وجه ٢)

صفوة القول، أن الراوى الشفاهى فتحى سليمان يشكّل المكان فى روايته للسيرة الهلالية على قاعدة الانحياز لبنى هلال بصفة عامة والتوحد مع البطل أبى زيد على وجه التحديد فى رؤيته للأماكن (حميم- مقدس - زميم)، وأن العلاقات الحدية بين الأماكن لم تكن قائمة بين أماكن هلالية، وإنما كانت المدن المسورة هى مدن الآخرين (تونس - الرياحين - اليمن)، ومن ثم كان تشكيل المكان على نحو جعل العلاقات الحدية بين أماكن الذات - بنى هلال - وأماكن الآخرين، لكن لم تكن هناك حدود فاصلة بين أماكن الذات- بنى هلال، مثلما لم يكن فى مكان أداء فتحى سليمان للسيرة حدود فاصلة تمنع تدخلات الجمهور.

ويبدو أن اختلاف طبيعة العلاقات بين الراوى والبطل عبد الله بن عبد الجليل، عن علاقة التوحد القائمة بين الراوى الشفاهى والبطل، يشير إلى أن تشكيل المكان فى مراعى القتل، سوف يكون مختلفاً عن مثيله فى رواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية، على الرغم من أن موضوع الحكى فى كليهما الاغتراب الجماعى الإجبارى؛ حيث تختلف رؤية البطل للمكان، ومن ثم تشكيل المكان فنياً، باختلاف علاقته بالراوى ما بين علاقة تقديم لوعى البطل، أو علاقة

تفكيك لوعيه، أو علاقة أدلجة له، وقد سبقت الإشارة لهذه العلاقات واختلاف أشكال الخطابات اللغوية لكل منها.

يمكن أن يبرز أثر هذه العلاقات بوضوح إذا ما حاولنا تصنيف الأماكن في "مراعى القتل"، وتحديد رؤية البطل لكل منها، وما إذا كانت هذه الصورة ثابتة أم متغيرة بتغير مواقع الرؤية وتطور الأحداث.

تتوزع أحداث "مراعى القتل" على مساحة جغرافية كبيرة نسبياً تتوزع بين مصر والجمهورية الليبية، مما يجعلها تشتمل على أسماء أماكن كثيرة، لكن ثمة أماكن مركزية ثلاثة يتم الانتقال بينها، حتى أنه يمكن أن نرسم مسار خط رحلة "عبد الله" قبل التشكيل الفني للأحداث ليكون على هذا النحو "القرية - الجيش - القرية - ليبيا - القرية - ليبيا - الموت على الحدود". لكن هذه الأماكن المركزية يشتمل كل منها على مجموعة من الأمكنة المرتبطة به على أى نحو من الأنحاء، ففي مصر نجد "جامعة عين شمس، مركز مصابى الحرب - مؤسسة النيل - السلوم - قسم شرطة مرسى مطروح - قناة السويس"، وفي ليبيا نجد "طبرق - درنة - مساعد - بنى غازي"، فضلاً عن الأماكن الحدودية من هضاب وتلال ووديان وسهول.

نعتقد أن اتساع المساحة الجغرافية لأحداث "مراعى القتل" وتوزعها بين مصر وليبيا، يسمح فى ضوء أن موضوع الحكى "الاغتراب الجماعى الإجبارى"، بأن نتخذ من السلطة التى تخضع لها الأماكن فى الرواية معياراً لتصنيف هذه الأماكن لنتبين فى ضوء

هذا التصنيف كيفية تشكيل المكان فنياً في "مراعى القتل".
تصنف الأماكن حسب السلطة التي تخضع لها إلى أربعة أقسام
هي^(١٦٤):

أولاً - "عندى":

"وهو المكان الذى أمارس فيه سلطتى، ويكون بالنسبة لى مكاناً
حميماً وأليفاً"^(١٦٥). ينطوى هذا التعريف لمكان "عندى" على ربط وثيق
بين أن يكون المكان أليفاً وحميماً عند الإنسان، وقدرته على ممارسة
سلطته فى هذا المكان. لكن الأمر ليس بهذه البساطة فى "مراعى
القتل"، ولعل علاقة "عبد الله" بقريته "سدود" توضح ذلك إلى حد
بعيد. فسدود هى أكثر الأمكنة ألفة وحميمية عند عبد الله، بل لا
يوجد مكان آخر يحتفظ "عبد الله" له بقدر من العشق يقارب عشقه
لقريته "سدود":

"الهوى هو سدود.. بين خضرة الأرض وزرقة السماء، يشق
الفضاء مدنتين طوال.. (الرواية ص ١٢)

وعشق عبد الله لقريته "سدود" غير مكتوم؛ حيث يجاهر به فى
كل مكان، حتى أصبح موضوعاً للضحك عليه من رفاق الجيش، ومع
ذلك لا يتخيل أنه سوف يأتى عليه يوم يعيش بعيداً عن "سدود".
- ماتيجى معاً يا ولد ؟

ارد عليه بكل ثقة بدون تفكير : واسيب سدود..!!

- وآه...! يعنى يا اخى وراك الطين.. ولا عم تشتغل ناظر زراعه
- التراب فى سدود دهب.. هذا ما كان يقوله رضوان ابن
عمى.. تضحك البطاريه كلها، لانه كان يحلى للعسكرى مجند

ابراهيم حسنين أن يقلدنى.. يسحب نفس عميق من الجوزه، تجحظ عيونه، يطلقه قائلا : التراب فى سدود دهب، وميه النعناعيه خمره تروى العطشان` (الرواية ص٢٠)

وقرية `سدود` عند عبد الله ليست مجرد مكان، بل هى تاريخ يفتخر بالانتساب إليه منذ سمعه صبياً صغيراً من جده عبد الجليل وأعمامه وأخواله (عزام، مصطفى، الحاج منصور)، فتاريخ سدود هو تاريخ الأب الكبير (العلام) الذى زرع الأرض البور وأنجب الرجال، وهى القرية التى قاومت البدو الذين كانوا يغيرون على الفلاحين، وهى القرية التى قاومت الإنجليز:

`سدود جزيرة أخفاها النيل عن الزمان، فيها اللى جه عايم على بوابه، قذف بها الفيضان، كما سيدنا نوح لما هرب من الطوفان، وفيها راهب مسيحى هرب من الطغيان، فيها الصعيدى اللى وصلها عايم على زلعة، وفيها لبيبى فر من مطاردة الطليان، أيام من الشقا، وأخرى من الهنا، وتالته يحيط بها العسف من كل مكان.. إلخ.` (الرواية ص٢١ ومايليها)

يحفظ `عبد الله` هذا التاريخ عن ظهر قلب، مثلما يحفظ كل شبر فى طريق عودته لقريته فى آخر يوم فى خدمته العسكرية، بل والتفاصيل الجغرافية لمعالم القرية ومداخلها؛ حتى إنه يمكن للقارئ رسم خريطة للقرية من وصف البطل لها؛ حيث جامع العلامة، وصلبان كنيسة العذراء، وشجرة الجميز الكبيرة، المصرف الكبير، أكمة البوص مأوى الدياب، الجسر الحديدى، المقابر، ضريح سيدى العريان، ضريح سيدى أبو عثمان... إلخ:

الآن أصبح قلبه خفيفا طليقا كقلب طير يمرق عبر الفضاء، وقد امتلا وجدانه كل بدنه بالابتهاج، إنه يعرف الطريق، يعرف كل شبر فيه... ويعلم أن المحطة القادمة هي دروه والتي تليها الحواصى وعندما تأتي أشمون لن يبقى على سدود سوى سمدون ورملة الإنجب (...). كل شئ هنا محفوظ عن ظهر قلب. (الرواية ص-ص ١٢-١٤)

يتضح من كل تلك الشواهد وغيرها مدى عشق "عبد الله" لقريته "سدود"، لكن ليس هناك ما يشير إلى أنها كانت مكانا يستطيع أن يمارس فيه "سلطته"، بل كانت مكانا لسلب ميراثه وماله من قبل إخوته وأمه أولا، ثم اتسع مجال ظلمه فلم يكافئه الوطن الأكبر "مصر" على ما قدم في الحرب، بل وتأخر حقه في التعويض عن إصابته في الحرب، في مقابل انتشار الفساد والمفسدين في مؤسسات الدولة في فترة السبعينيات (مؤسسة النيل نموذجاً)، ومن ثم، كان قراره بالرحيل عن معشوقته "سدود" اضطرارياً. "أرد بكل ثقة بدون تفكير: واسيب سدود !! (...)"

والآن لم يبق أمامي إلا الرحيل معك (الرواية ص ٢٠) وأكثر دلالة من قرار الرحيل عن "سدود" هو التعبير عن الابتهاج الجماعي من قبل رفاق الجيش حين تظهر أمام عيونهم علامات الطريق بقرب مرسى مطروح، وكأنهم لم يكونوا يصدقون أنهم سوف يقتربون من حلم الخروج من "الوطن" !! :

"عادت السيارة تنهب الأسفلت من جديد وقد خلفت وراءها الإسكندرية لمحو علامات الطريق تشير إلى مرسى مطروح، حلت

عليهم نوبة من الابتهاج... (الرواية ص ٨)

من الأهمية بمكان هنا الإشارة إلى أن ظلم، بل قهر وتجويع "عبد الله" في مكانه الأليف والحميم لدرجة التقديس ليس هو وجه الاختلاف الوحيد بين علاقة عبد الله بمكانه الأليف (مصر/ سدود)، وعلاقة أبى زيد بمكانه الأليف (نجد)، فثمة وجه اختلاف آخر يعود الدور الأكبر في وجوده لعلاقة الروائى بالبطل.

لقد سبقت الإشارة إلى وجود أماكن في المعتقد الشعبى لها قداستها، ومن هذه الأماكن "نبع الماء"، وأن في المعتقد الشعبى عند كثير من المسلمين أن من عصى الله في البحر فكانما عصاه على أجنحة الملائكة، ولاشك أن أبا زيد في رواية فتحى سليمان للهلالية كان تجسيدا للمعتقد الشعبى، لكن "عبد الله" يقدمه فتحى إمبابى في مشهد اغتصاب لأنصاف في البحيرة دون اعتبار لكونه ممثلا للثقافة الشعبية التى لا يرد في ذهن أحد المعتنقين لمعتقداتها أن يخالفها ويقوم بذلك الفعل في البحر أو عند نبع أى ماء:

"كان ينتظرها في منتصف المجرى، لم تراه، هذه المرة وقعت بين ذراعيه غامت عيناهما معا، كانت المياه تبلغ صدرها، دفعته تحاول التخلص منه، أمامه شاهد نهديها يتأرجحان، وهما يسبحان فوق الماء.. إلخ" (الرواية ص ١٥٩ وما بعدها)

ثانيا - "عند الآخرين":

تختلف أماكن "عند الآخرين" عن أماكن "عندى من حيث إننى - بالضرورة - أخضع فيه لوطاة سلطة الغير، ومن حيث أننى لا بد أن أعترف بهذه السلطة" (١٦٦).

وفى "مراعى القتل" الانتقال لآماكن الآخرين يتم بطريقة غير قانونية تواطأ على قبولها سلطات البلدين "مصر/ ليبيا" حتى أصبح الدخول عبر الأسلاك الشائكة له قانونه الخاص الذى تواضع عليه ضمنا المتسللون والسماسرة، وحرس الحدود، فى البلدين، بل أصحاب الأعمال الليبيين الذين يؤون العمال المصريين المتسللين ويحمونهم من الشرطة الليبية ليستغلوا قوة عملهم بأرخص الأسعار.

على هذه الخلفية لابد أن تكون أماكن الآخرين غير آمنة على الدوام، لا يستطيع عبد الله ورفاقه أن يكونوا أحرارا، بل إنهم لا يستطيعون أن يحافظوا على كرامتهم فنجدهم فى وضع الشحاذة على طول الساحل الليبى، وبين منطقتى المرج ودرنة :

"كان يوما غريبا (..) بنظرات مستغرقة فى الألم شاهدوا ثلاثة من الرجال الليبيين ينزلون من السيارة اللاندروفر، يتقدمون نحوهم فى هدوء حاملين أشياء وعندما اقتربوا منهم ألقوا إليهم بطعام وكساء، وقبل أن يستديروا راحلين ألقوا لكل منهم بثلاث بطانيات صوفية، أخذوا الطعام والأغطية فى صمت، تدثروا بها مقرررين وعيونهم لا تطرف، وثلاثتهم فى استغراق مستسلم وألم وحزن عميق" (الرواية -ص ٢٠٢)

وحين يجد عملا كراع فى أعلى "الجبل الأخضر" فإنه يتعرض لمحاولة اغتصاب من "نورية" ابنة الشيخ الشايب، وبفشله فى إشباع حاجة نورية لا يكون له مأوى سوى العراء :

"شعر بحرج عميق، الكلبة مرغت أنفه فى الرغام، منذ عبوره الحدود والإهانة تلاحقه كظله، أما أن تحتقره امرأة بهذه الكيفية

(...) استيقظ وقد ابتلت ملابسه، وطوال الليل ظل يفكر فى الدخول للبركة مرة بعد المرة، يتقدم نحو الباب يريد أن يطرقه فيتوقف خجلاً، لابد أنهم سوف يفتحون له، ما بالهم لا يفتحون؟! (الرواية ص-ص ١٢٩-١٤٠)

وفى مؤسسة عمر البوزى التى يعملون بها، وقد بدأت أوضاعهم فى الاستقرار والتحسن، يتأكد أن الأمير فى الغربية نكرة على حد قول المبروك، الذى ظن لوهلة أن عبد الله فى الغربية ما زال هو عبد الله المحارب القديم، فحين يحاول الحاج حميده اغتصاب الصبى المصرى رضا فينتهى الأمر بموته، يقر الجميع بأن المكان/ الغربية سلب قدرتهم على الفعل بعد أن سلب كرامتهم وحریتهم :

على الفراش الأسفنجى المتسخ القديم كان جثمان الصبى مسجى، جلس عبد الله وبجواره المبروك يحكى له ما حدث (...) - همس المبروك :...الأمير فى ارض الغربية نكرة.

- حتى انت يا مبروك ما زلت تظن فى المستحيل . (الرواية ص-ص ٢٠٦-٢٠٧)

إن الأماكن عند الآخرين فى رواية مراعى القتل تشترك فى أن البطل ورفاقه لم يستطيعوا أن يتمسكوا فيها بما تبقى من كرامتهم وحریاتهم، ولم تتح لهم الفرصة كى يقيموا علاقة ود بالمكان تتجاوز نظرتهم له باعتباره مكاناً للمعاناة بهدف الحصول على المال اللازم لتجاوز أوضاعهم المأزومة فى الوطن بسبب البطالة والفساد...إلخ. ولا تختلف مدينة طبرق فى هذا الصدد عن بقية أماكن عند الآخرين:

كان المتسللين يملأون قلب المدينة وقد غصت بهم الطرقات، جحافل من الجراد والذباب والهوام الضالة التائهة، ممددين على أرصفة الطرقات والخرائب دون عمل، وقد ظهرت عليهم علامات الجوع والإعياء(...) ستة عشرة يوماً أمضوها على قهاوى وأرصفة طبرق...). (الرواية ص-ص ٩٧-٩٨)

هذه هى مدينة "طبرق" التى يرصد فيها الراوى وضعية عبد الله ورفاقه والمتسللين المصريين عموماً فى هذه اللحظة، بما يعنى أنها وضعية المقهورين، والمقهور لا يمكنه أن يعشق أو يتغزل فى مكان قهره، لكن الراوى يقدم رؤيته للمدينة بعيداً عن هذه الوضعية تماماً، وهى رؤية تقوم على الانبهار بالمدينة/ المرأة:

"طبرق امرأة تلقى بساقيها البضاوين بنعومة بين أحضان البحر، نصفها السفلى فى عناق دائم معه، لا ينتثنى عن لثمها بأمواجه الهادئة المتتابعة، ونصفها الآخر يصعد رويداً رويداً ليتكى على صدر الجبل، وعلى جسدها الصغير تطير النساء الصغيرات فى سياراتهم فراشات عاشقة...". (الرواية ص ٩٧)

ثالثاً- "الأماكن العامة" / ملك الدولة:

"هذه الأماكن ليست ملكاً لأحد معين، ولكنها ملك للسلطة العامة (للدولة) النابعة من الجماعة والتى يمثلها الشرطى المتحكم فيه. ففى كل هذه الأماكن هناك شخص يمارس سلطته، وينظم فيها السلوك: فالفرد ليس حراً، ولكنه "عند" أحد يتحكم فيه"^(١٦٧).

فى "مراعى القتل" يمثل المكان العسكرى بما يشتمل عليه من معسكرات تدريب أو جبهة قتال.. إلخ أهم الأمكنة التى تدور فيها

كثير من أحداث الرواية، بل إنه المكان الذي يستمد عبد الله من وجوده فيه وانتمائه إليه ملامح شخصيته البطولية. وهو بطبيعة الحال مكان ذو طبيعة جغرافية صحراوية وعرة، لكن خصوصية هذا المكان في علاقته بـ"عبد الله" لا تكمن في تلك الطبيعة الصحراوية الشاقة ذات الرمال الصفراء، وإنما تكمن في ما سجلته عيون وذاكرة "عبد الله" ورفاقه من خرائط الدم التي رسمتها أشلاء الرفاق على تلك الصحراء :

"يوم مر.. هل رأى من أخرج الموت من قمقمه ما يفعله، هل رأى العابثين بأرواح الضحايا أشلاءهم المبعثرة، هل رأى القادة ماذا تدفع الضحايا ثمنا لجهلهم، هل رأى عبد الحكيم عامر وقادته، جيشه الممزق في صحراء سيناء، (...) أه، كان يرى الذين ماتوا بلا ثمن في أرض سيناء، شوية نمل، حشرات، (...) الفلاحين هه، عبي منها وانت مطمئن في المخالي والقفف وارمى بيهم في الفلا بإهمال".
(الرواية ص ١٨٧)

إن المكان العسكري في الرواية بوصفه مكانا يخضع لسلطة الدولة لم يعكس سلطة الدولة باعتبارها سلطة تقيد حرية الأفراد فحسب، بل كان يعكس فضلا عن ذلك مدى التخبیط بين القيادات العليا والجهل، واللامبالاة بأرواح الجنود. وعليارغم من كل ذلك فإن المكان العسكري/ الجيش كان ساحة لبطولات فردية من "عبد الله" وغيره من صغار الجنود الذين استشهدوا أو أصيبوا أو نجوا من الموت في الحرب، لكنهم وجدوا أنفسهم محرومين من الحصول على فرصة عمل تحفظ لهم كرامتهم.

وحتى تكتمل صورة العلاقة بين "عبد الله" و"الاماكن الخاضعة لسلطة الدولة" نعرض لنموذجين آخرين من نماذج الاماكن العامة فى الرواية؛ وهما "ميدان التحرير" و"قسم شرطة مرسى مطروح".

ينتقل "عبد الله" إلى "جامعة عين شمس" بصحبة صديقه صلاح عقل، وهو مكان غريب عليه تماما؛ حيث يصطدم بأفكار وشخصية الدكتورة وفاء (صديقة صلاح عقل) المدافعة عن دور المرأة فى تحرير الوطن، كما يتعرف فى هذا المكان أيضا على رؤية الطلاب اليساريين للنظام السياسى الحاكم وما يكتنفه من فساد، حتى يشهد "عبد الله" فى ميدان التحرير مظاهرات طلاب الجامعات، ليرى بعينه "وفاء" التى انبهر بها واختلف معها، كيف تعتقل ويداس الطلاب بالخيول، وتصادر حقوقهم فى مكان يعكس شكلا لسلطة دولة تخاف من مجموعة من الطلاب لا يملكون سوى الهتاف والاشعار:

"الحصار.. القبعات والخوذ.. الدروع والهروات.. الزى الأسود والوجوه القاتمة.. تداخل المعتصمين، يلتصق كل منهم بالآخر.. محلقين حول الدائرة الحجرية.. اندفعت الخيالة تدهس الجالسين". (الرواية ص ٨٨)

يخضع "عبد الله" فى المكان العسكرى لسلطة الدولة، ويخضع الطلاب المتظاهرون فى ميدان التحرير لسلطة الدولة أيضا، ولا يختلف شكل السلطة التى تمارسها الدولة فى المكان العسكرى (الجيش) عن المكان المدنى "ميدان التحرير"، وهو ما يتضح من علاقة الأشخاص بالمكانين، وهو ما يتأكد عند عبد الله تماما حين يعود من الغربة فيفاجأ بسرقة أمواله المحوكة من ليبيا، بل أموال كل المصريين

العائدين، وحين يحتّمى بالشرطة لترد لهم حقوقهم، يصعقه ذلك
الوفاق بين رجل الشرطة والمهرب المغتصب لأموال العمال العائدين،
وتكون مكافأة المحارب القديم أو مصاب الحرب سيل من الشتائم :
‘جَارُ الْعَقِيدِ بِالْصِرَاحِ وَقَدْ تَحَوَّلَتِ اللَّكْمَاتُ إِلَى ضَرْبٍ مِنْ كُلِّ
نَوْعٍ. - مَقْدَرُشْ يَا (...) اَمْك.. حِ أَحْطَكْ فِي الْحَبْسِ سِتْ أَشْهُر..
كَعْبِ دَايِرْ يَا ابْنَ الشَّرْمُوطَةِ.. حِ اَرْمِيكَ وَرَا الشَّمْسِ يَا خَوْلَ يَا ابْنَ
الْقَحْبَةِ، حَطَه تَحْتَ فِي الْحَبْسِ الْاِنْفِرَادِي، مَشْ حِ اخْلَى حَدْ يَعْرِفْ لَكَ
طَرِيقَ جَرَّةٍ’. (الرواية ص٢٤٣)

وهنا تكون سلطة الدولة كما مورست في قسم شرطة مرسى
مطروح قد جعلت ‘عبد الله’ يندم على ما قدمه للوطن في جبهة
القتال؛ حيث يكشف أن من دافع عنهم هم مغتصبو حقوقه:
‘أشار الحاج لاتباعه أن يأخذه بعيدا.. حملوه على ظهره وهو
لا يتوقف عن القول : لو كنت عارف انى ح احارب عنكم وعن
امثالكم.. لو كنت عارف انى ح احارب عنكم..’. (الرواية ص٢٤٤)
رابعا- ‘المكان اللامتناهى’ / الخالى من الناس:

‘هو الأرض التى لا تخضع لسلطة أحد، مثل الصحراء، هذه
الأماكن لا يملكها أحد، وتكون الدولة وسلطانها بعيدة بحيث لا
تستطيع أن تمارس قهرها... غير أن مثل هذه الأماكن البكر أخذت
في الانقراض بفعل تطور وسائل الاتصال’^(١٦٨)

الصحراء فى ‘مراعى القتل’ مكان حدودى ليس على المستوى
الجغرافى بين (جغرافية مصر وجغرافية ليبيا)، وإنما على مستوى
أحداث الرواية، فما بعد الدخول فى تجربة عبور المتسللين المصريين

للصحراء الغربية تُقدّم صورة للبطل وعلاقته بالمكان تختلف كثيراً عن صورة البطل التي تشكلت بعد ذلك وعلاقته بالمكان، لكن اختلاف الصحراء في "مراعى القتل" يكمن في أنها لعبت دور المكان الحدّي بين عالمين، وفي نفس الوقت كانت مسرحاً لأحداث كثيرة وهامة في الرواية بما جعلها عالماً مستقلاً عما قبله وعما بعده من عوالم جغرافيا وروائيا:

"طيلة ثمانى ساعات من العدو السريع فى الظلمة وتحت سيول المطر الغزير صاعدين هابطين وهاد ووديان جبال البطنان". (الرواية ص ٤٣)

وواقع الأمر فى "مراعى القتل" أن المكان اللامتناهى/ الصحراء لم يكن بآى حال من الأحوال مكاناً خرج إليه البطل هرباً من الأماكن الخاضعة لسلطة الدولة "الأماكن العامة" إلى مكان لا سلطات لأحد عليه، وإنما كانت الصحراء فى "مراعى القتل" المكان البكر الذى لم يفرضه حقاً تطور وسائل الاتصال التى سهلت الوصول إلى الأماكن المتناهية والسيطرة عليها، وإنما فض بكارته حقاً وجعله مكاناً شاهداً على مأسى آلاف العمال المصريين المتسللين أنه مكان تكاثفت فيه السلطات (سلطة الشرطة المصرية - سلطة أولاد على/ سلطة الشرطة الليبية - سلطة "سائقى السيارات الأجرة الاستغلاليين")، لكنها جميعاً سلطات متورطة بدرجة أو بأخرى فى المأسى الإنسانية المترتبة عن ظاهرة تسلل الحدود، للدرجة التى جعلت الأم تقتل ابنها خوفاً من سلطة أولاد على، تلك السلطة (أولاد على) الخائفة هى الأخرى من سلطة الشرطة الليبية:

”خرسيه يا مره..خرسيه يا قحبه يا شرموطه. كان الطفل يلهث من الحمى، لم تجد سبيلا لإسكاته سوى كتم فمه بيدها“. (الرواية ص٢٩)

وهنا يقارن ”عبد الله“ بين الحرب بوصفها مكانا ومناسبة فى أن، وبين عبور الحدود بوصفها مكانا ومناسبة أيضا، مؤكدا تجاوز ما يراه فى تجربة عبور الحدود كل ما سبق أن رآه من مأس رغم فظاعتها، فى الحرب :

”كان عبد الله يرتعد، ست سنين فى الحرب.. لميت فى أشلاء الضحايا ما اهتز لى طرف ولا ارتعش م الخوف جفن كما اليوم.. الوليه قتلت ابنها..دا يوم اسود من الحبر.. دا غم.. ايه اللى شرد فينا زى الكلاب الضالة“ (الرواية ص٤٢)

ويتحول المكان اللامتناهى ”الحدودى“ إلى مقبرة جماعية للمصريين المتسللين :

”استيقظوا واحدا بعد واحد، وأمامهم كانت تسبح سبع جثث من المتسللين المصريين الذين جرفتهم سيول الأمس بينما كانوا عاندين، تسد مدخل السيل والمياه تعبرهم إلى الجانب الآخر من الطريق“. (الرواية ص٤٧)

وإذا كانت هذه الجثث من حظها أن وجدت من يقوم بدفنها والتفكير فى إبلاغ أهاليهم بموتهم فإن المكان يتحول مع نهاية الرواية إلى قبر غير متناهٍ، يستقبل فيه ”عبد الله“ موته وحيدا :

”شمس الصباح حلت على البراح، افتح عينيك بصعوبة وإعياء، انظر وانت بين الصخور وسط بركة الدماء، هدومك الممزقة بشفرة

المدية، غارقة في الدم، تكشف عرى البطن، شال جذك الأبيض ملوث
بالدماء مرمى على مرمى البصر* (الرواية ص ٢٩٤)
وأخيرا، إذا كانت رواية "مراعى القتل" تتفق مع السيرة في أن
مكان "عندى" لا تتوفر فيه مقومات الحياة (موطن الكلا - لقمة العيش)
بينما تتوفر في مكان "عند الآخرين"، وأن مكان "عندى" مكان أليف
وحميم في الرواية مثلما في السيرة بالنسبة للأبطال والشخصيات التي
تنتمي إليه، إلا أن الاختلاف يكمن في أن مكان "عندى" في "مراعى
القتل" لا يملك البطل "عبد الله"، مثلما كان يملك أبو زيد، أن يمارس
فيه سلطته، فهو (عبد الله) شخص يتحكم فيه آخرون/ الإخوة والأهل؛
ومن ثم مسلوب الحرية والإرادة، بل إن المكان اللامتنامي/
الصحراء، الذي من المفترض ألا يخضع لسلطة أحد لكونه في الغالب
خاليا من الناس، والذي من المفترض كذلك أن يخرج الفرد إليه للإفلات
من سطوة السلطات بجميع أنواعها، يشهد أكبر عملية سلب للحرية
والإرادة والكرامة لسيول المصريين المتسللين: حيث تتضافر، لتحقيق
هذا الغرض، سلطة أولاد على، مع سلطة مكان الآخرين/ الشرطة
الليبية، ومن قبل سلطات الدولة الطاردة لأبنائها.

الفصل الخامس

البنية السردية

يسعى هذا الفصل إلى الوقوف على دور الأداء الشفاهي في إنتاج البنية السردية في رواية فتحي سليمان للسيرة الهلالية، وتأثير الكتابة في إنتاج البنية السردية لرواية "مراعي القتل" لفتحي إمبابي.

نعتقد أن الفارق الأساس بين البنية السردية في النصوص الشفاهية ونظيرتها في النصوص الكتابية يصعب تفسيره باختلاف طبيعة العلاقة بين المرسل والمستقبل (بكسر الباء) في الاتصال الأدبي الشفاهي (حيث الاتصال قائم بحضور الطرفين) عنه في الاتصال الأدبي الكتابي (حيث يتحقق الاتصال غيابيا لوجود مسافة فاصلة بين الطرفين)، دون الانتقال من هذا المستوى الأولي للتفسير إلى النظر إلى الثقافة باعتبارها "آلية يتولد عنها هذه

النصوص^(١٦٩)، وفي نفس الوقت تتجسد هذه الثقافة فى نصوص. ومن ثم فإن الثقافة الشفاهية Oral Culture يتولد عنها نصوص وتتجسد فى نصوص فى أن، وكذلك الثقافة الكتابية Literacy Culture يتولد عنها نصوص وتتجسد فى نصوص، وبالتالي يمكن القول إن اختلاف البنى السردية بين النصوص الشفاهية والبنى السردية فى النصوص الكتابية وتعدداتها يقف من ورائه اختلاف وتعدد العلاقات الناتجة عن التفاعل بين طرفى ثنائية الشفاهية والكتابية، والتي سبقت الإشارة إليها فى الإطار النظرى، وهذه العلاقات (المناوشة - المنازعة - الهيمنة المضادة) ليست علاقات ذات طابع ثقافى مجرد، ناتجة عن تفاعل بين مفهومين ثقافيين مجردين، وإنما هى علاقات مجتمعية بالأساس؛ بمعنى أن التفاعل بين الشفاهية والكتابية يتم فى "معمل المجتمع" إن جاز التعبير، ومن ثم فإن ثمة وضعية مجتمعية تكمن فى علاقة "المناوشة" بين الشفاهية والكتابية حين تتجسد فى نصوص معينة، تختلف عن تلك الوضعية المجتمعية التى تكمن فى علاقة المنازعة أو الهيمنة المضادة حين تتجسدان فى نصوص أخرى.

إذن، ثمة ضرورة للتأكيد على أهمية إدراك هذا البعد المجتمعى فى العلاقة بين الشفاهية والكتابية، مثلما ثمة ضرورة أيضا للتأكيد على، ما سبقت الإشارة إليه فى الإطار النظرى، من تعدد أنماط التأليف الشفاهى وتعدد أنماط التأليف الكتابى. وفى ضوء هذا وذاك يمكن مراجعة أحد الشكلايين الروس "إيخنباوم" فيما ذهب إليه من تفرقة بين رواية المغامرات، والرواية ذات النمط الوصفى

والسيكولوجى على أساس صلة الأولى بالحكى الشفوى وصلة الثانية بالحكى الكتابى؛ إذ يقول:

فى رواية المغامرات القديمة (...)، فإن مبدأ الحكى الشفوى لم يكن تحطم بعد، (...)، ومنذ القرن الثامن عشر، وخصوصا فى القرن التاسع عشر، أخذت الرواية تكتسى طابعا آخر. فلقد طورت الثقافة الكتابية الأشكال الأدبية للدراسات، والمقالات، وحكايات الأسفار والذكريات.. إلخ (...) هناك رواية تنتمى إلى النمط القديم من رواية المغامرات، وهى إما أنها تكتسى شكلا تاريخيا (و. سكوت w. scott أو تستعمل أشكال الخطاب الإلقائى Oratoire أو تكون نوعا من الحكى الغنائى أو الشعرى (ف. هيجو) وهنا تتم المحافظة على الصلة بالكلام – الذى يقترب، مع ذلك من الخطابة Declamatoire وليس من الحكى؛ أما الروايات من النمط الوصفى والسيكولوجى، ذات الطابع الكتابى المحض، فتفقد حتى هذه الصلة المخففة. (٧٠)

فى هذا المقتبس الطويل، ثمة تفرقة بين أنماط من النوع الروائى على أساس مدى قرب أو بعد كل نمط من طرفى ثنائية السرد الشفاهى والسرد الكتابى، وهذه التفرقة تنطلق من الاعتقاد بوجود فارق بين البنى السردية الشفاهية والبنى السردية الكتابية اعتقادا يتجاوز الحاجة إلى برهنة. لكن ما نود الإشارة إليه هو أن الحرص على تحديد تاريخى لظهور نمط من أنماط النوع الروائى ينبغى إدراكه بأنه مجرد إخبار بالتاريخ، وليس تفسيرا تاريخيا تعاقبيا لآثار العلاقة بين الشفاهية والكتابية على أنماط النوع الروائى؛ إذ

وفقا لما سبقت الإشارة إليه من تعدد أنماط كل من التأليف الشفاهي والكتابي، وتعدد العلاقات بين الشفاهية والكتابية، واستناد كل علاقة من هذه العلاقات لوضعيات مجتمعية، وتجسيد النصوص لهذا التعدد فيما تطرحه من بنى سردية متباينة، وفقا لذلك كله، فإنه ليس ثمة ما يمنع من القول بوجود متزامن لكل من رواية المغامرات "القديمة" ذات الصلة بمبدأ الحكى الشفاهي، وروايات من النمط الوصفي والسيكولوجي ذات الطابع الكتابي المحض، والقول في أن بهيمنة نمط من أنماط النوع الروائي قرين هيمنة شكل من أشكال العلاقات بين الشفاهية والكتابية وهيمنة هذا وذاك يعود لهيمنة الوضعية المجتمعية التي يستندان إليها على بقية الوضعيات المجتمعية الموجودة، وإن كان وجودها وجود المهيمن عليه، مع التأكيد على أن احتمال تبادل الأدوار بين (الوضعيات المجتمعية/ أنماط العلاقات بين الشفاهية والكتابية/ أنماط البنى السردية) يبقى قائما على الدوام.

إن التفرقة بين بنية حكاية وبنية لغوية تصلح أن تكون مدخلا لعدد من الفروقات القائمة بين البنية السردية لرواية فتحي سليمان للسيرة الهلالية ورواية "مراعى القتل" لفتحي إمبابي. فالبنية السردية للنصوص الشفاهية تستمد ثباتها البنيوي من كونها بنية قائمة على المادة الحكائية وليس على طريقة تقديم تلك المادة، ومن ثم لا تسمح طبيعتها تلك ببروز الكثير من الفروق الفردية على النحو الذي تتجلى به تلك الفروق بين النصوص الكتابية: "فاهتمام القاص أو الراوى Story-teller ينصب دائما في القص الشعبي على البنية الحكائية

(الفعل القصصى) تكون هى موضع تبئيره Focalization من حيث هى سرد للوقائع (...)، أما فى قصص الخاصة، فإن موضع التبئير عند الراوى المؤلف/ الكاتب العربى قديما (تراثيا) يتركز فى الفعل اللغوى؛ إذ ينصب اهتمامه هنا على البنية اللغوية على حساب البنية الحكائية للفعل القصصى الذى يبدو هنا وكأنه إطار قصصى لمحتوى لغوى* (١٧١)

لكن ثمة فارق جوهري يمكن أن نفسر به بقية الفروقات، ألا وهو الأساس المعرفى أو الأرضية الثقافية للنوع الذى ينتمى له كلا النصين، إذا جاز لنا هذا التعبير. فالرواية بوصفها نوعا أدبيا تستند إلى التوجه الفردانى، بينما تستند السيرة الشعبية بوصفها نوعا أدبيا كذلك إلى التقليد الجمعى. فالرواية هى الشكل الأدبى الذى يعكس تماما هذا التوجه الفردانى والمجدد، أما الأشكال الأدبية السابقة فقد عكست النزعة السائدة لثقافتها واعتبرت الانسجام مع الممارسة التقليدية أعظم محك للحقيقة (...) ومنذ عصر النهضة فصاعدا، كان هناك نزوع متنام باتجاه إحلال التجربة الفردية محل التقليد الجمعى، باعتبارها الحكم الأول والأخير للواقع، وشكلت هذه الثقة جزءا هاما من الأرضية الثقافية لنشوء الرواية* (١٧٢)

إن القول ب بروز الوعى الفردى على حساب الفكر القبلى لا يعنى - من وجهة نظرى - أن المنظومة المعرفية للمجتمع الرأسمالى، التى يقع فى القلب منها الوعى بالهوية الفردية، استطاعت أن تقطع مع المنظومة المعرفية للمجتمعات ما قبل الرأسمالية، والتى يقع فى القلب منها القبلىة والعشائرية بوصفها العنصر الرئيسى فى الوعى

بالهوية. إذ الأخرى القول باستمرار المنظومتين فى حال من المنازعة حيناً والتجاوز أحياناً؛ حيث ينازع الوعى بالفردية الوعى بالهوية القبلية والعشائرية دون أن يستطيع أن يحقق "سيادة مضادة" عليه خارج الإطار النخبوى؛ وهو إطار إنتاج الرواية؛ ومن ثم فإن نشوء الرواية وتطورها لا يعنى اندثار السيرة الشعبية بوصفها نمطا من أنماط الحكى التى أنتجتها المجتمعات ما قبل الرأسمالية. وإذا كان جلّ السير الشعبية قد تقلص حضورها الحى وصار حبيس الكتب الصفراء، فإن السيرة الهلالية تستمد مشروعية استمرار أدائها الحى من استمرار المنظومة المعرفية التى أنتجتها بنى اجتماعية ما قبل رأسمالية، كنسق معرفى وقيمى سائد فى مجتمعات إنتاج وتلقى السيرة الهلالية، بالإضافة إلى نجاح بعض الشعراء المحترفين من رواة السيرة الهلالية - مثلاً لاحظنا مع شاعرنا فتحى سليمان - فى إشباع رغبات الجمهور على تباينها من خلال تضمين النص الهلالي ما يشبع رغبة كل فئة من الجمهور الحاضر فى حفل عرس مثلاً، فيستمتع الشباب بالاستماع منه إلى مواويل العشق، ويستمتع آخرون بالاستماع منه إلى بعض المديح النبوى، لكن ثمة أسباباً أخرى لاستمرار الأداء الحى للسيرة الهلالية رصدها د. عبد الرحمن أيوب فى دراسته القيّمة "استمرارية الآداب الشعبية ومواكبتها للتحولات الاجتماعية التاريخية الأساسية فى الوطن العربى"، وهى ١٧٣:

- نجاح السيرة الهلالية فى التكيف مع المتغيرات التاريخية - اجتماعية وسياسية من خلال استنادها لثنائية الثابت والمتغير.

فالثابت هو استمرار بنية الصراع بين طرفين، والمتغير هو طرفا هذا الصراع وفقا لتغير الثنائيات المتصارعة تاريخيا ومجتمعيا.

- أن البطولة فى السيرة الهلالية للمجتمع وليس للفرد كما فى سيرة عنتره أو سيف بن ذى يزن.

- أن السيرة الهلالية تمثل "عينة ماضية" و"عينة حاضرة" فى أن فيما تطرحه من مدلولات اجتماعية وسياسية تتعلق بالتحذير من الصراع القبلى والفئوى، الذى يدمر الوحدة القومية.

إن القول بوجود ثابت بنيوى بين روايات السيرة الهلالية متمثل فى الاشتراك فى قيامها على بنية الصراع بين طرفين، وإن تعدد وتباين هذه الروايات كامن فى استجابة هذه البنية الثابتة للمتغيرات التاريخية والاجتماعية بتغيير طرفى الصراع (البدو - الحضر/ الطبقة الفلاحية - الطبقة البرجوازية/ المستعمر - المستعمر.. إلخ) ^(١٧٤) يصلح أن يكون أساسا لتفسير اختلاف وتعدد روايات السيرة الهلالية على مستوى المضامين الاجتماعية لتواكب متغيرات تاريخية واجتماعية، لكن تبقى ثمة حاجة للوقوف على أمرين:

- الأول، أن السيرة الهلالية تشترك مع بقية السير الشعبية، بل وكثير من أشكال التعبير الشعبى وغير الشعبى فى وجود بنية قائمة على الصراع بين طرفين، لكن الملاحظ أن ثمة وعيا بقدرية هذا الصراع فى السير الشعبية عبر كل مراحلها، والملاحظ كذلك أن السيرة الهلالية تخالف بقية السير الشعبية فى ذلك التقليد الجمعى حين تنزع القدرية عن إحدى مراحل بنيتها الحكائية وهى مرحلة موت البطل: حيث تغيب عن الهلالية نبوءة النهاية ^(١٧٥) أو مقتل البطل

لتنزع عن الصراع الداخلى/ القبلى أى حتمية قدرية ليتحمل أطرافه المسؤولية الكاملة عنه. ومن الطبيعى أن يتجسد هذا الاختلاف بنيويا عند تقديم الرواة لصورة البطل؛ فهو بطل فاشل فى أداء رسالته الإنسانية (.. انتصار الخير..) مثلما فشل من قبل فى تحقيق الاعتراف بالذات القومية والدينية.. على النحو المنشود والدائم كما هو الحال فى السير الأخرى^(١٧٦). ومن المؤكد أن هذا الفشل يعنى أن السيرة الهلالية قدمت بطلا منهزما، بينما ينحصر الخلاف بين الدارسين حول حقيقة أن البطولة فى السيرة الهلالية بطولة جماعية أم بطولة فردية.

- الثانى، فى ضوء النقطة السابقة، واستنادا لما سبق طرحه فى الإطار النظرى من تعدد أنماط التأليف الشفاهى وتعدد أنماط التأليف الكتابى وتعدد العلاقات المحتمل وجودها بين الشفاهية والكتابية (المناوشة - المنازعة - السيادة المضادة)، يمكن القول أن موقع رواية للسيرة الهلالية من خريطة العلاقات بين الشفاهية والكتابية قد يكون ذا أثر فى وجود اختلاف فى البنية السردية لهذه الرواية أو تلك - وليس فقط اختلاف طرفى الصراع لمتغيرات تاريخية - عن البنية السردية لرواية أخرى ذات موقع مختلف فى خريطة العلاقات تلك. وذلك وفقا لاحتمال أن يكون للمحيط الكتابى لمجتمع إنتاج وتلقى إحدى روايات السيرة الهلالية أثر فى عدم وفاء تلك الرواية لبنيتها السردية التقليدية المجسدة للمنظومة المعرفية لمجتمعات ما قبل الرأسمالية. وهو ما نسعى إلى التثبت من صحته من خلال تجميع الخيوط المتناثرة فى الفصول السابقة، والتي يتألف

منها نسيج البنية السردية لرواية الشاعر فتحى سليمان للسيرة الهلالية.

نعتقد أن وضعية المنشد الراوى يمكنها أن تفسر كثيرا من التغيرات فى البنية السردية لرواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية. فإذا كان من نافلة القول أن ثمة فارقا كبيرا بين قراءة نص مسرحى ومشاهدته؛ لأن النص المسرحى بطبيعته كُتب ليتحول إلى عرض يشاهده جمهور حقيقى ويؤديه ممثلون حقيقيون؛ ومن ثم، نعتقد أن النص المسرحى المكتوب هو مسرحية تنشد بنيتها المسرحية اكتمالها خارج النص المدون، فإن الأمر نفسه بالنسبة للسير الشعبية بوصفها نوعا حكايا شفاهيا، سواء كان قد كُتب ليحكى أو دُون عن حكى، فإنه ينشد اكتمال بنيته الحكائية خارج النص المدون. فالسيرة الشعبية لا تشكل نوعا قصصيا إلا بالإنشاد الحى الذى يقوم به منشد حقيقى، يوجه إنشاده إلى متلقين حقيقيين، مثله، (ومن ثم) تتصف بأنها، مازالت مقيدة إلى مكونات خارج البنية السردية^(١٧٧). ومن هنا نلاحظ ذلك الانتماء المزدوج لذلك المنشد الراوى فهو بوصفه منشدا يقع خارج البنية السردية للسيرة، وفى ضوء هذا الوضع يقوم بوظائف مناسبة له تتيح له التدخل فيما يرويه ويسمى الراوى الخارجى أو الراوى المفارق لرويه، وهذه الوظائف هى: (الوظيفة الاعتبارية - الوظيفة التمجيدية - الوظائف البنائية - الوظيفة الإبلابية - الوظيفة التأويلية)، ويمكن أن نشير لأمثلة من رواية فتحى سليمان للهلالية لبعض من هذه الوظائف:

- الوظيفة الاعتبارية:

والمقصود أن المنشد يعمل على جذب اهتمام المتلقى منذ البداية بالتأكيد على أن ما سيرويه يمكن أن يستخلص منه العبرة والعظة:

نتحدث إليكم فى هذا الحفل الساهر
من قصائد الشعر والأناشيد.

أقعدى يا شاطرة أقعدى يا

من قصة بنى هلال

وبعدها قال الراوى يا سادة يا كرام

كانوا بنى هلال عرب عربيه أصحاب الركيز والحربة

إذا قالوا صدقم

وإذا حاربوا غلبم

لكن تواروا فى لحود الثرى

سبحان من جعل سير الأولين عبرة للآخرين

(قصة عزيزة ويونس - الشريط الأول - وجه ١)

- الوظائف البنائية:

وتتوزع هذه الوظائف البنائية على أربع وظائف يقوم بها المنشد/ الراوى المفارق لمرويه وهى (وظيفة تنسيق - وظيفة استباق - وظيفة إلحاق - وظيفة توزيع)، وقد وقفنا فى الفصل السابق على عديد من شواهد الاستباق والإلحاق (الاسترجاع): ومن ثم نشير هنا لشواهد على قيام فتحى سليمان بوظيفتى التنسيق والتوزيع:

- وظيفة تنسيق:

أشار فتحى سليمان إلى دوره التنسيقى بين المرويات لإظهار

تماسكها ولمساعدة المتلقى على متابعته سيرة بنى هلال سيرة
مسلسلة :

دواودين مرتبطة ببعضها مسلسل
تبدأ من شمة وتنتهى بعلى أبو الهيجاء
قصص عايزه سنين وأعوام
والآن سبق وأننا تكلمنا
فى مجيء مهر الناعسة
وهى بدلة حسنة بنت النعمان
وانتهت بمجىء البدلة
ودخل أبو زيد على الناعسة
وكانت البدلة مهرها
(قصة فلة الندى - الشريط الأول - وجه ١)

- وظيفة التوزيع:

يقوم فتحى سليمان حين يسرد حدثين متزامنين بالتعبير عن
الانتقال الصريح من حدث إلى آخر، وهو أمر شائع فى السرد
الشفاهى :

هذا ما كان منها أما ما كان من أبو زيد
امتطى ظهر الحمرا العامرية
وتحصن باسم الإله الأعظم
وتنه ماشى واحدة واحدة..
عايز يخش المدينة فى الليل
(قصة الصعب - الشريط الثالث - الوجه ١)

-الوظيفة الإبلاغية:

يشير فتحى سليمان إلى أنه يروى ما يرويه من الهلالية ليس عن أحداث شاهدها وإنما لما سمعه من آخرين. ولم يذكر إن كان قد قرأ ما يرويه فى كتاب أم لا؟!

قال الراوى

يا سادة يا كرام صلوا على البدر فى تمامه
كان فى قديم الزمان وسالف العصر والأوان
بنى هلال رجال أبطال
صبحوا أحاديث وأمثال
وسمعنا ولم رأينا
وعن ما سمعنا روينا
(قصة الناعسة - الشريط الأول - وجه ١)

- الوظيفة التلويحية:

يبدو أن فتحى سليمان كان واعيا حين شحن روايته للسيرة بكثير من الإشارات التى توحد بين العدو القومى والدينى فى لحظة أدائه للسيرة فهو دائما (اليهود/ الإفرنجية) سواء كان العداء عسكريا معلنا أو عداء غير معلن أطلق عليه فتحى سليمان "الحرب الباردة" :
"ظهرت فتنة فى السند والكوكب من بعض شرذمة إفرنجية، كان بجوار السند والكوكب قلعة من القلاع اسمها قلعة الكافور فيها حاكم اسمه الغادور حاكم قلعة الكافور، حب إنه يهجم على النعمان وعلى عرب النعمان ويتسيد على بلاد السند والكوكب ويحدث فيها الفتن وينهبها ويحاربهم حرب باردة.. إلخ" (قصة بدلة بنت النعمان

- الشريط الثالث- الوجه ١)

وفى قصة بدر الصباح، يهجم (اليهود / الإفرنجية) على بلاد الشام لطمع ملك اليهود فى بدر الصباح ابنة حاكم بلاد الشام (صالح) :

أنا من بنات الشام لى الوجه لايح
بدر الصباح اسمى والانس نسبتي
وزير أبويا مصلح وأنا بنت صالح
بجوارنا ملعون أفرنجى بايطل
اسمه اللعين الفرطنوس...

.....

نظرلى أعجب بيا
اليهودى لما نظر لى وحقق النظر منى
من جهله سأل عنى، بنت مين العربية؟

.....

قالو له من بنات العربية بنت أمير الشام
تعلق بى فى الغرام

هجموا أهلى العريان على العدا وسط الميدان
هدموا الخيام وأهلى كانوا لسه أقلية
المشركين كانوا ألف ملة والعرب كانوا لسه قلة
هجموا علينا بالنوره هزمونا الافرنجية
قاللى أبويا بدر الصباح إرحلى وسط البطاح

عن بلادنا وخلقى الفؤاد يرتاح
من اليهود الافرنجية (قصة بدر الصباح - الشريط الثالث -
الوجه ١)
وكذلك فى قصة فلة الندى ينتصر مخيمر ابن أبى زيد على
اليهود:
مخيمر ابن الاسمر سلامه انتصر

ده حبيب قلبى وعيوني
نصر جيش المسلمين

على العصابة اليهودية (قصة فلة الندى- الشريط الثانى- الوجه ٢)
يتضح من خلال الأمثلة السابقة أن فتحى سليمان بوصفه منشدا
أو راويا مفارقا لمرويه (يتدخل فيه) كان على وعى بدوره فيما يحدثه
من تغييرات فى البنية السردية للسيرة، ولعل ما يؤكد ذلك وعيه بدوره
فى الشق الثانى من انتمائه المزدوج (المنشد/ الراوى)، من خلال
قيامه بوظائف الراوى الذى لا يتدخل فى المروى ليبدو حياديا أو
بالأحرى مجرد راوٍ لما وصله من مروى، وهذه الوظائف هى (الوظيفة
الوصفية - الوظيفة التوثيقية - الوظيفة التأصيلية)^(١٧٨). ومن
الأهمية أن نذكر بذلك الحوار الذى دار بين فتحى سليمان وبين
الجمهور حين استأذن الزغابة منهم فى أن يجعل ديابا يهرب من
مواجهة الصعب بن مشرف العربان؛ حيث يضطر فتحى سليمان
أثناء ذلك الحوار إلى إعلان أنه يقوم بدور توثيقى فحسب ولا يمكنه
أن يغير فيما وصله من مروى :

اجتمع كبار بنى هلال وجاء الأمير دياب ابن غانم

وكان دياب فارس مهاب

ودخل دياب وكان هو بدلا من أبوزيد فى غيابه

أبو زيد كان قائد الحرب ودياب فارس الميدان

فقال إتوني بدياب ابن غانم

بس ما تزعلوش بقى ع اللى هيجرى لدياب

معلش ...

الزغابة ميزعلوش م اللى دياب هيجرى له

الزغابة...

هو أنا هعمله إيه بقى هو أنا هغير

جمهور: لا متغيرش يزعلوا يزعلوا

إكمننا زغابة يعنى لا ملكش دعوى

خلاص ما هو كان كويس باردوا

يضحك الشاعر على تعليق غير مسموع

والنبي أنا عاوز أسمع شوية...الله يرضى عليك (الصعب -

الشريط الثانى - وجه ١)

والحقيقة أن المنشد الراوى فى السيرة الشعبية إنما يسعى من

وراء قيامه بكل تلك الوظائف على اختلافها، بل إنه يسعى من وراء

احترافه أو بالأحرى حملة لتلك الرسالة، إلى دعم الثقافة الشعبية

الجمعية من خلال ما يقدمه من نموذج لبطل يلتف المتلقون حول

سيرته حبا فيه، مما يساعد على خلق حالة من التوحد بين المنشد

والمتلقين والبطل. ولا شك أنه كان للأسلوب الموحد فى رواية فتحي

سليمان للسيرة - على نحو ما أوضحنا في فصل (صورة اللغة) - دور في إقصاء أو تهميش أى صوت يمكنه أن يشق صف الجماعة المتحدة مع بطلها.

يمثل الانتماء المزدوج لفتحى سليمان المنشد الراوى لما هو داخل البيئة السردية للسيرة ولما هو خارجها أحد الاعتبارات الهامة للتأثير فيما يعرف بالثبات البنىوى للسيرة الشعبية لاسيما إذا ما وضعنا فى الاعتبار حقيقة كون فتحى سليمان منشدا دينيا، وأن المروى ذاته أوضح أثر التعليم عليه، وإذا ما وضعنا فى الاعتبار كذلك حقيقة أن لشرائط الكاسيت بوصفها من وسائل "الشفاية الثانوية" خصوصية لكونها ذات غرض تجارى ومحددة باعتبارات فنية من قبيل المساحة المتاحة للسرد سواء كانت زائدة عن حاجة الراوى فيضطر للإطناب أو أن يملا الفراغ الناتج بشئ من محفوظاته من الإنشاد الدينى، أو كانت تقل عن حاجة الراوى التى لا تكون معلومة لدى من يقوم بعملية التسجيل إن كانت ستحتاج هذه الحاجة لشريط جديد أم تتوقف عند وجهه الأول فحسب، فضلا عما يمكن أن تؤثر به الاعتبارات التجارية القائمة على الاستجابة لما يطلبه الجمهور على البنية السردية للسيرة من خلال غياب بعض القصص عن رواية فتحى سليمان للسيرة فيما استطعنا الوصول إليه من شرائط، وسواء كان سبب هذا الغياب عدم حفظ فتحى سليمان لتلك القصص أو عدم طلب الجمهور لها، أو عدم استمرار إنتاجها تجاريا فلم نستطع الحصول عليها، أيا كان سبب الغياب، فالنتيجة واحدة وهى تأثر البنية السردية للسيرة الهلالية فى رواية فتحى سليمان نتيجة

للاعتبارات السابقة الذكر.

ومن هنا تأتي أهمية مقارنة البنية السردية لرواية فتحي سليمان في ضوء المقابلة بين موقعها من خريطة العلاقات بين الشفاهية والكتابية وموقع السيرة الهلالية في الطبعة المصرية القديمة من خريطة تلك العلاقات.

ومن ثم نحاول أن نرصد مظاهر هذا التغير في البنية السردية في رواية فتحي سليمان للسيرة الهلالية من خلال مقابلتها بالنموذج البنيوي الثابت للسير الشعبية العربية الذي استخلصه د. محمد رجب النجار وطبقه على السيرة الهلالية في طبعتها المصرية المبكرة، والتي كانت في أوائل القرن الماضي، والتي تشتمل وفقا للنجار على أربع حلقات هي:

١- حلقة الزير سالم (٢١٢ صفحة).

٢- حلقة سيرة بني هلال الكبرى (وتتكون من ٤٦ جزءا في ٦٩٩ صفحة).

٣- حلقة التغريبة الكبرى (وتتضمن الريادة).

٤- حلقة ديوان الأيتام (٣٠٤ صفحة).^(١٧٩)

إن السيرة الهلالية في طبعتها المصرية، التي اعتمد عليها د. النجار في تحليله، أقدم تثبت كتابي لرواية شفاهية للسيرة الهلالية وصل إلينا، ويمكن استنادا للاعتقاد في صحة القول بحفاظ المدونات السيرية على الأصول الشفاهية، رواية وتلقيا^(١٨٠)، أن نذهب إلى القول بأن نموذج البنية التركيبية والمورفولوجية الذي يقدمه د. النجار لها، هو نموذج لرواية للسيرة الهلالية كانت تحتل موقعا في خريطة العلاقات بين الشفاهية والكتابية يتسم بسيادة

الشفاهية على الكتابية؛ إذ لا تعدو الكتابة أن تكون أداة موظفة لتثبيت البنية السردية التي أنتجتها المنظومة المعرفية والمجتمعية لشفاهية جماعة المنتجين والمتلقين لتلك الرواية من روايات السيرة الهلالية في أوائل القرن التاسع عشر، ولم تكن الكتابة قد استطاعت بعد أن تعبر عن منظومتها المعرفية والمجتمعية تعبيراً يتجسد في إحداث أى تأثير كتابي على البنية السردية لتلك الرواية، سوى التأثير بالسلب؛ بمعنى الخارج عن إرادة الناسخ/ الكاتب فيما يتعلق بعجز الكتابة باعتبارها أداة نقل للصوت عن النقل الأمين لكل خصائص السرد الشفاهي، وعلى الرغم من ضالة أثر فعل النسخ على البنية السردية للسيرة الهلالية في الطبعة المصرية المشار إليها، فإنه من الأهمية بمكان الإشارة إلى فعل النسخ هذا، سوف يفرض مع مرور الزمن شرط المعرفة بالقراءة والكتابة على كثير من رواة السيرة الهلالية إذا ما أرادوا إعادة إنتاج الرواية الشفاهية الأقدم، بما ينطوي عليه فعل إعادة الإنتاج من مغايرة.

يحدد د. النجار عناصر البنية التركيبية للسيرة الهلالية المطبوعة على النحو التالي:

- جيل الأجداد والآباء، أو المدخل الحكائي التمهيدى للسيرة.
- مرحلة الميلاد المعجز.
- المرحلة الهامشية، أو مرحلة التنشئة الاجتماعية الاغترابية.
- مرحلة الاعتراف الاجتماعي، أو مرحلة البطولة الاجتماعية.
- مرحلة الاعتراف القومي، أو مرحلة البطولة القومية.
- مرحلة الاعتراف الديني، أو مرحلة البطولة الدينية.

- مرحلة الاعتراف الكونى أو الإنسانى.

- موت البطل، أو نهاية ليست من صنع القدر!

- جيل الأبناء أو جيل الآيتام.

والملاحظ أن تلك المراحل تمثل مراحل تطور بنية الشخصية السيرية التى تنشأ حولها السيرة، ومن ثم تلزم الإشارة إلى أن الشخصية السيرية فى الهلالية. على الرغم من اختلاف البنية التركيبية للسيرة الهلالية عن بقية السير الشعبية، فإن ثمة ثوابت للشخصية السيرية لا يمكن تغييرها، تتوفر فى الهلالية المطبوعة وفى غيرها من روايات الهلالية بما فى ذلك رواية فتحى سليمان، مثلما تتوفر فى بقية السير الشعبية المطبوعة، و تتمثل هذه الثوابت فى ضرورة وجود صلة بين ميلاده وبين السماء على نحو من الأنحاء ويتمثل ذلك فى نبوءة ميلاده، وكذلك ضرورة أن يكون للبطل نسب يكشف عن انتمائه لسلالة تمنحه لاحقاً الحق فى البطولة والقيادة وإن بدأ حياته مطعوناً فى نسبه ونشأ فى غربة عن قومه، مثلما الحال مع أبى زيد فى الرواية المطبوعة، ورواية فتحى سليمان حتى يتحقق له الاعتراف الاجتماعى. تلك فحسب، هى الثوابت التى نجدها مشتركة بين الرواية المطبوعة للهلالية وبين رواية فتحى سليمان إذا ما حاولنا النظر فى القصص التى اشتملت عليها رواية فتحى سليمان للهلالية بهدف استخراج ما يمكن أن يمثل ملامح رئيسية فى بنيتها التركيبية على النحو الذى حدد به د. النجار البنية التركيبية للسيرة المطبوعة، إلا أنه سوف يتضح فى الحال ضرورة التخلّى عن الرؤية التعااقبية لعناصر البنية التركيبية، والتى تضع هذه العناصر

فى شكل مراحل متعاقبة، تسلّم كل مرحلة إلى ما بعدها وفقاً لترتيب زمنى للأحداث، لا شك أن الناسخ كان له دور كبير فى تحديده من خلال ما قام به من تقسيم السيرة لمجلدات وتقسيم المجلد، لفصول، فضلاً عن ترقيم الصفحات، كمواضيع أولى فى الثقافة الكتابية، يمكن أن تكشف النظرة المتأنية إليها عما تنطوى عليه من يقين، يبدو أنه قرين الثقافة الكتابية حتى فى مراحلها الأولى، بضرورة وضع القصص فى علاقة تعاقب. وهو الأمر الذى لا توفره الشفاهية فيما يتعلق برواية فتحى سليمان؛ ومن ثم فإن أية محاولة لترتيب تعاقبى للشرائط إنما يمكنها بالأساس أن تعتمد - بخلاف الخبرة المتناقلة لأحداث السيرة وقصصها - على القرائن الداخلية التى قد ترشد لأسبقية قصة (أ) على قصة (ب)، ومع ذلك فإن ثمة اعتبارات تتعلق برغبة المتلقين أو نوعية الحفل.. إلخ يخضع لها الراوى فى اختياره للقصص التى يغنيها أو يسجلها، مما يعنى إمكانية أن يكون المنشد/ الراوى قد حكى القصة (ب) قبل القصة (أ)، فضلاً عما يكون فى كثير من الأحيان من علاقة تزامن لا تراتب بين أحداث قصتين مما يحول دون تحديد نموذج بنائى يقوم على علاقة التراتب بين القصص؛ ولهذا يلزم الاعتراف بأن فرض علاقة تعاقب على قصص رواية فتحى سليمان للهلالية محاولة لا تخلو من عدم دقة من ناحية وتجسد قدراً من تعسف العقلية الكتابية فى التعامل مع ما هو شفاهى من ناحية أخرى، لكنها قد تكون محاولة ضرورية يفرضها البحث للوقوف على خصوصية البنية السردية لرواية فتحى سليمان للهلالية على النحو الذى يمكن أن يوضحه الجدول التالى:

عناصر البنية التركيبية لرواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية بين الثبات والتغير .	القصص التي اشتملت عليها رواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية .
جيل الأجداد والآباء (العاشقين).	قصة شما وسرحان (شريط واحد).
مرحلة الميلاد المعجز المرحلة الهامشية، أو مرحلة التنشئة الاجتماعية الاغترابية. مرحلة الاعتراف الاجتماعى.	قصة خضرة الشريفة (خمس شرائط)
نموذج للاقتداء، بالبطل العاشق/ زيدان ^(٨٨) مساندة قومية دينية (الانتصار على اليهود).	قصة بدر الصباح (ثلاثة شرائط).
تحقيق البطل الفرد العاشق لرغباته الفردية رغم أنف قادة القبيلة الطامعين فيما يحققه بوصفهم أفراداً. مساندة قومية دينية. (الانتصار على اليهود).	قصة الناعسة (ثلاثة شرائط).
تأكيد حاجة القبيلة للبطل الفرد.	قصة الصعب (أربعة شرائط).
تحقيق البطل الفرد العاشق لرغباته الفردية رغم أنف قادة القبيلة الطامعين فيما يحققه بوصفهم أفراداً. مساندة قومية دينية (الانتصار على الإفرنجية).	قصة بدلة بنت النعمان (ثلاثة شرائط)
تأكيد حاجة القبيلة للبطل الفرد المخلص.	قصة عزيزة ويونس (أربعة شرائط) قصة بنات الأشراف (ثلاثة شرائط) قصة الزناتى خليفة (شريطان)
جيل الأبناء (العاشقين).	قصة رزق وحسنة (ثلاثة شرائط) أو قصة عين الحياة (ثلاثة شرائط)
جيل الأبناء (العاشقين). مساندة قومية دينية (الانتصار على اليهود)	قصة فلة الندى (شريطان)

يمكن استنادا للجدول السابق الوقوف على بعض خصائص البنية السردية لرواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية التى تشير لدور المنشد / الراوى من خلال وظائفه البنائية وغير البنائية فى إنتاج تغيرات نسبية فى بنية الشخصية السيرية وبنية الوحدة الحكائية؛ حيث نلاحظ بداية أنه لا ذكر لحلقة الزير سالم كمدخل تمهيدى للسيرة الهلالية، وإنما نجد المدخل التمهيدى الحكائى ممثلا فى قصتى (شما وسرحان) و(قصة خضرة الشريفة)، ولا شك أن لكون قصة (شما وسرحان) قصة غرام دورا فى بقائها، أما قصة (خضرة الشريفة) فبقاؤها ضرورة لصلتها الوثيقة بحياة البطل؛ ومن ثم تشغل قصة خضرة الشريفة مساحة خمسة شرائط كاملة لتقدم ثلاث مراحل كاملة من المراحل البنيوية الثابتة، فتقدم مرحلة ميلاد البطل، ثم التنشئة الاغترابية له حتى تحقيق اعتراف بنى هلال به نسبا وبطولة، لكن لا نجد قصصا أخرى فى رواية فتحى سليمان خلاف قصتى (شما وسرحان) و(خضرة الشريفة) يمكن أن نشير إليها بوضوح على أنها تمثل مرحلة الاعتراف القومى بالبطل أو الاعتراف الدينى أو الاعتراف الإنسانى، والحقيقة أن السبب الخاص برواية فتحى سليمان ليس، كما ذهب د. النجار، لأن أبا زيد (رمز النزوع القومى) فشل فى مواجهة دياب (ممثلا للعصبية القبلية)، ومن ثم كانت الهلالية سيرة تجسد الصراع الداخلى (القبلى)، وبالتالي ينبغى أن يفشل البطل فى تحقيق الاعتراف القومى والدينى والإنسانى،^(١٨٢) وإنما يكمن السبب الخاص برواية فتحى سليمان تحديدا فى أنه ليس ثمة ما يمكن أن يسمى باعتراف قومى أو دينى

أو إنسانى بالبطل من خلال مراحل متعاقبة، لكن هناك صورة للبطل يحرص الراوى عليها، من خلال حرصه على إبراز صفة البطل العاشق والمساند فى أن، كلما سعى للحصول على رغبته الفردية (العشق)، لكل من يحتاج لمساندة بدافع قومى (بدلة بنت النعمان.. مساندة النعمان ضد الإفرنجة من منطلق الوعى بالقومية العربية)، أو بدافع دينى (الناعسة وبدر الصباح.. مساندة الحاكم المسلم على العدو اليهودى الغازى لأرضه)، أو بدافع إنسانى (الصعب.. حيث التعامل الإنسانى الراقى مع الخصم المنتقم لثأره/ الناعسة.. حيث مساندة الضعيف المظلوم ورد الحق إليه ممثلا فى موقفه من غنيمة وولدها)، بما يعنى أن الدور القومى والدينى والإنسانى للبطل لا يتأتى فى صورة اعترافات متعاقبة، وإنما استطاع المنشد الراوى أن يجعلها متحققة بالفعل فى صفات البطل ويمكن أن تتجسد فى القصة الواحدة. وسوف نقف على الكيفية التى حقق بها المنشد الراوى ذلك التغير لاحقا؛ إذ يلزم هنا استكمال الوجه الآخر لذلك التغير، وهو المتمثل فى ملاحظة أن ثمة عاملا أساسيا يفسر حضور تلك القصص التى اشتملت عليها رواية فتحى سليمان للهلالية وغياب قصص أخرى عنها يتمثل فى الحرص على توظيف القصص الهلالية التى يبرز فيها تيمة العشق لمناسبتها للغناء فى الأفراح، وغض الطرف عن القصص التى لا يتوفر بها هذا الشرط (موت البطل/ الأيتام.. إلخ)؛ ومن ثم نلاحظ أنه رغم اختلاف المراحل ما بين جيل أجداد أو جيل أباء أو جيل أبناء فإن ما يقع عليه الاختيار من بين الحكايات الممكنة عن كل هذه المراحل هو ما يقدمهم جميعا

باعتبارهم أبطالاً في قصص عشق. وفي نفس الوقت ملاحظة أن ثمة شرطاً غير معلن لنجاح البطل في الظفر بحبيته والزواج بها وهو أن ينتصر على اليهود؛ (أبو زيد.. الناعسة/ زيدان.. بدر الصباح)، أو الإفرنجية (بدلة بنت النعمان). والحقيقة أنه ما كان يمكن لفتحى سليمان أن يكثف من حضور صفة العاشق وإضفاء الاهتمام بالبعد القومى والدينى والإنسانى فى بنية شخصية البطل دون أن تخفت حدة الطابع القبلى الحاد للصراع الرئيسى فى السيرة الهلالية، وهو ما يتضح جلياً من غياب أية مبارزة/ صراع قبلى، بين أبى زيد ودياب بن غانم فى كل القصص التى تشتمل عليها رواية فتحى سليمان، بل ليس ثمة ما يشير فى رواية فتحى سليمان لوجود صراع داخلى، وإذا ما كان ثمة صراع داخلى فإنه صراع يقوم على أساس تعارض المصالح والرغبات الفردية بين أبى زيد الهلالي من جانب، وحسن بن سرحان ورزق بن نايل ودياب بن غانم والقاضى بن فايد من جانب آخر، وموضوع الصراع هو الناعسة ذات الأجفان. ويبدو أن خفوت حدة الصراع القبلى فى رواية فتحى سليمان للهلالية على هذا النحو مبرر بالحرص على تقديم صورة لبطل لا ينازعه فى البطولة أحد من أهله حتى لو كان دياب بن غانم لاسيما بعد تحول مجال البطولة نسبياً إلى العشق؛ ومن ثم كان حرص فتحى سليمان فى روايته لتأكيد حاجة القبيلة باستمرار لهذا البطل بوصفه البطل المخلص الفرد، وذلك من خلال عدد من القصص (بنات الأشراف.. إنقاذ العرض/ عزيزة ويونس.. الإنقاذ من المجاعة/ الصعب.. فك الحصار/ الزناتى خليفة.. الإنقاذ من فتك

الزناتى بالهلالية فى غيابه).

ويتضح هذا الحرص السليمانى على إبراز صفة البطل العاشق المؤدى لمساندات قومية ودينية وإنسانية فى رحلته لتحقيق رغبته الفردية إذا ما نظرنا فى بنية عدد من الوحدات الحكائية والموضحة فى الجدول التالى:

مساعدو الخصم	الخصم	الهدف	المساعدون	البطل	الوحدة الحكاية	الفصّة
بنون مساعد	زيد العجاج	القناعة	بنون مساعد	ليوزيد	الزواج بالقناعة	القناعة
جيش اليهود	ملك اليهود		جيش زبد العجاج			
جيش اليهود	ملك اليهود	بدر	بنون مساعد جيش ولد بدر القصاب	زبدان	الزواج ببدر القصاب	بدر القصاب
رجال الأمير عون	الأمير عون حاكم بلاد اليمن ولد فلة القندى	سرج	بنون مساعد	مخير بن لهي زيد	سرح الأمير عون للعاج	فلة القندى
جيش اليهود	ملك اليهود		جيش ولد فلة القندى			
رجال النعمان	النعمان حاكم بلاد الهند والكوكب	بدلة بنت النعمان	نون مساعد	ليوزيد	الحصول على مهر القناعة (بدلة حسنة بنت النعمان)	بدلة بنت النعمان
جيش الإفرنجة	الإفرنجة		جيش النعمان			

نلاحظ فى هذا الجدول أن البطل يقوم بالرحلة لتحقيق رغبته دون مساعدة، وذلك فيما يتعلق بالتصور الأول الذى تقدمه الحكاية وهو أن الخصم عربى مسلم (زيد العجاج - الأمير عون - الأمير النعمان)، لكن سرعان ما تكشف الحكاية عن اكتشاف الخصم الحقيقى (اليهود الإفرنجية) رغم اختلاف أجيال الأبطال (أبو زيد - زيدان - رزق ابن أبى زيد)، فيقوم البطل جيش العرب والمسلمين، ثم ينتصر على اليهود الإفرنجية، ثم يعود إلى أهله وقد حقق الهدف الشخصى من الرحلة (الناعسة - بدر الصباح - بدلة بنت النعمان - سرج الأمير عون).

ومن ناحية أخرى، نلاحظ أن قصصا أخرى (رزق وحسنة / عين الحياة)، (بنات الأشراف) وإن لم تكن قد طرحت ما لاحظناه فى القصص السابقة (الناعسة - بدر الصباح - فلة الندى - بدلة بنت النعمان) من أن البطل يمهر حبيبته بالانتصار على اليهود الإفرنجية، فإنها طرحت ما يمكن أن نعتبره تحولا للسيرة الهلالية على يد فتحن سليمان؛ إذ يبرز حضور المصالحة على حساب الصراع القبلى الداخلى لتدعم ما أضفاه من أبعاد قومية ودينية وإنسانية على السيرة الهلالية المتعارف على أنها تختص دون بقية السيرة بغياب الطابع القومى والدينى والإنسانى لحساب الطابع القبلى. فنجد فى قصة (رزق وحسنة/ عين الحياة) أن رزقا بن أبى زيد يرث عن أبيه وقومه عداوات من حاربوهم فى تغريبهم إلى تونس، لكن إبراز صفة البطل العاشق فى رواية فتحن سليمان تدفع نحو المصالحة، ولم الشمل، وإقامة صلات المصاهرة؛ حيث المصالحة مع "ماضى" حاكم

الجبل الأخضر، ثم المصاهرة والمصالحة مع والد عين الحياة/ حسنة، بعدما كان عدواً لبني هلال، بل إن فتحي سليمان في قصة 'بنات الأشراف' يدعم ذلك المنحى للدرجة التي يتحول فيها الصراع بين أبي زيد والزنتاتي خليفة، وهو صراع رئيسي في السيرة، يتحول إلى تفاوض يعقبه اتفاق ومصالحة، حيث يلعب الخطاب الوعظي الذي ينطق به فتحي سليمان البطل أبي زيد الهلالي الدور الذي كان يلعبه السيف، أو الحيلة حين يصارع البطل عدواً له. هذا فضلاً عما قام به البطل من تحويل ما كان بين بني هلال وبني زحلان من صراع قبلي إلى اتحاد، على النحو الذي قدمته قصة 'خضرة الشريفة'.

من المؤكد أن رواية فتحي سليمان للسيرة الهلالية ليست نموذجاً لكل الروايات المعاصرة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تلك التحولات التي تجسدها بنية السيرة الهلالية عند فتحي سليمان تكشف بوضوح عن الرؤية الجمعية التي يشترك فيها المنشد/ الراوي والمتلقون في لحظة الأداء، مما يكشف عن دور الأداء الشفاهي في تغيير البنية السردية للسيرة. فالمنطلق الأساسي للعلاقة بين المنشد/ الراوي والمتلقين هو وجود علاقة تعاضد، تصل أثناء الحكى إلى علاقة توحد، مع البطل بوصفه مجسداً لرؤيتهم للعالم. إن أثر الأداء الشفاهي على السيرة لا يتجسد في التحولات الدلالية المتمثلة في إبراز صفة البطل العاشق وتكثيف حضور المصالحة والبعد القومي والديني والإنساني للسيرة فحسب، وإنما يمكن القول أن تلك التحولات هي بالأحرى تجسيداً للتحول البنيوي للسيرة؛ إذ أصبحت

مجموعة من القصص تقاوم الاندثار عن طريق التكيف مع رغبة الجمهور^٢ لتحضر من خلال مناسبات الأفراح؛ ومن ثم أصبحت عبارة عن مجموعة من الوحدات الحكائية التى تمثل أفعال البطل، تلك الأفعال التى يتم تقديمها فى شكل متسلسل ومتعاقب دون تعقيد أو تداخل إلى حد بعيد بحيث يكتمل بناؤها باكتمال القصة بزواج البطل من الحبيبة وبزواج عريس الفرح بعروسه، مما يفرض أن يكون نجاح البطل فى تحقيق مهامه القومية والدينية مؤكداً، وإن كان ذلك النجاح/ التحول هو مسلك أصحاب الرؤية الجمعية للعالم (المنشد/ الجمهور) لتحقيق قدر من التعويض النفسى عما يعيشونه من إخفاقات تحول دون النجاح فى تحقيق تلك الأحلام القومية والدينية (الانتصار على اليهود الافرنجية).

نتحدث إليكم فى هذه الليلة من ضمن سيره بنى هلال من قصة فرايحية بمناسبة الزواج وهى زواج الأمير رزق بن الأمير أبو زيد^٣ (قصة رزق وحسنة - الشريط الأول - الوجه ١)

إن القول بأن علاقة التسلسل والتعاقب هى العلاقة الرئيسة بين الوحدات الحكائية التى تقدم أفعال البطل لا يعنى أنها العلاقة الوحيدة التى تربط بين الحكايات فى رواية فتحى سليمان للسيرة؛ إذ ثمة حضور لعلاقة التداخل بين الوحدات الحكائية على النحو الذى لاحظناه فى تداخل قصة الناعسة مع قصة بدلة بنت العمان^٤ مع قصة الصعب^٥، لكن لا يصل هذا التداخل إلى التعقيد بحال من الأحوال؛ إذ يشير الراوى إلى ما بينها من تداخل على نحو صريح بغرض التوضيح للجمهور.

إن هذه التحولات فى رواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية تكشف عن نجاح السرد الشفاهى بوصفه سردا حقيقيا (راوٍ حقيقى/ متلقون حقيقيون) فى تحقيق هدف الراوى من الحكى؛ وهو دعم البطل بوصفه مجسدا للرؤية الجمعية للعالم، دون أن تهتز صورته؛ إذ بقى أثر المحيط الكتابى على رواية فتحى سليمان فى تشكيل صورة البطل محصورا فى إطار علاقة المناوشة دون أن تتجاوزها. وتلك مسألة فارقة بين السيرة الهلالية ورواية مراعى القتل؛ إذ نجد أن مراعى القتل بوصفها سردا مكتوبا؛ هى عبارة عن عملية تمثل للسرد الشفاهى، كما سبقت الإشارة لذلك، ومن ناحية ثانية هى عمل فردى يحمل رؤية الروائى (فتحى إمبابى) للعالم بما تنطوى عليه تلك الرؤية من نقد للجوانب السلبية فى الثقافة الشعبية وما تحمله من فكر قدرى، غيبى، لا عقلانى، ولما ترسخه من سلبية على المستوى السياسى والاجتماعى واعتبارها ثقافة خارج التاريخ، مما يعنى ضرورة تقديم رؤية ثقافية واجتماعية مختلفة ذات ملامح تقدمية، عقلانية، ثورية، الأمر الذى يفرض عليه أن يقدم بنية سردية لروايته قادرة على إقناع القارئ برويته؛ لاسيما إذا كان يوجه روايته لذلك القارئ الذى يحمل بداخله قدراً مما يدعو الروائى إلى تغييره.

إن اختلاف 'مراعى القتل' لا يكمن فيما تحمله من رؤية تقدمية ثورية ونقد للثقافة الجمعية التى يجسدها البطل، لاسيما إذا كانت هذه الثقافة الجمعية مسؤولة بدرجة ما عن عدم دفاع الجماعة الشعبية عن مصالحها وحقوقها فى فترة سبعينيات القرن الماضى، وإنما بالأحرى يكمن اختلافها فى مخالفتها للكتابة الروائية السائدة

بمحاولتها مطابقة المكتوب للمنطوق، بما يترتب على ذلك من اختلاف طبيعة العلاقة بين الراوى والبطل، وصورة اللغة فى الرواية، وتشكيل كل من الزمان والمكان، بينما المؤلف فى الكتابة الروائية السائدة هو الانطلاق من اختلاف المكتوب عن المنطوق بما يعنيه ذلك مناخاتلاف فى ملامح التشكيل الروائى.

وفى هذا الصدد، من الأهمية بمكان وضع اختلاف منطق التأليف الروائى على أساس "مطابقة المكتوب للمنطوق"، عن منطق التأليف الروائى على أساس "مخالفة المنطوق للمكتوب"، بما يترتب على ذلك من اختلاف التشكيل الروائى، فى سياقه وإطاره التاريخى وهو التمييز بين فن الحكاية وفن الرواية؛ حيث يؤكد د. أحمد درويش "على أن الفرق بين فن الحكاية وفن الرواية، هو فرق بين منطق "المشافهة" ومنطق "الكتابة" فى تأليف السرد، فمنطق المشافهة يقوم على التداعى والاسترسال والاتصال بين الراوى والمستمعين، كما أن لغته الشفوية تتميز بأنها لا تحمل ملامح راويها لافتقادها للطابع الشخصى، ... ثم إنها لغة غير أرستقراطية، فلأنها ولدت فى مجالس "العامة" وتطورت على ألسنتهم فقد ظلت قريبة، فى المفردات والتراكيب، وطرائق الربط، من العامية المكتوبة" (١٨٢). أما منطق "الكتابة" فى تأليف السرد فقد اعتمد على تأكيد اختلافه عن منطق المشافهة بتوظيف الوسائل التى تدلل على "التأليف الشخصى الكتابى"، مثل الرسائل، وأنماط اللغة المكتوبة. ويذهب د. درويش إلى أن رواد الرواية كانوا على وعى باختلاف المنطقتين فتمعنوا - فى البداية - فى الابتعاد عن كل وسيلة تقربهم من منطق المشافهة/ فن

الحكاية وتلمسوا كل درب يقربهم لمنطق "الكتابة" /فن الرواية. وكأنه قد جرى اتفاق على "استبعاد لغة" الحكاية" بمنطقها وطابعها الشفوي من دائرة "اللغة الكتابية" للرواية، ولا ينقض هذا الاتفاق، دخول "اللغة العامية" طرفاً في جانب من البناء الروائي، فلقد كانت العامية تكتب من خلال سيطرة المنطق "الكتابي" للمؤلف، لا من خلال استرسال "المنطق الشفوي للشخصية".^(١٨٤) والحقيقة أن ما نصادفه في "مراعى القتل" ليس مجرد دخول العامية طرفاً في جانب من البناء الروائي دخولا يسيطر عليه المنطق الكتابي للمؤلف، وهو ما يعرف بمبدأ "الواقعية اللغوية"، من حيث هو موامة بين الشخصية وأسلوبها في الكلام، والذي يمكن أن نجد حضوراً له في القص العربي القديم؛ إذ يقول الجاحظ "وإن وجدتم في هذا الكتاب لحناً، أو كلاماً غير مُعَرَّب، ولفظاً معدولاً عن جهته فاعلموا أننا إنما تركنا ذلك لأن الإعراب ييغض هذا الباب، ويخرجه من حده. إلا أن أحكى كلاماً من كلام متعاقلي البخلاء وأشحاء العلماء كسهل بن هارون وأشباهه"^(١٨٥). فما نصادفه في "مراعى القتل" هو بناء الرواية كلها على أساس مطابقة المکتوب للمنطوق ودون أن يخل ذلك أيضاً بسيطرة المنطق الكتابي للمؤلف على الرواية.

إن "مطابقة المکتوب للمنطوق" بوصفه نهجاً للتأليف الروائي ليس مجرد مسألة لغوية؛ حيث تختلف كيفيات تشكيل عناصر البناء الروائي الأخرى باختلاف هذا النهج، على اعتبار أن عناصر البناء الروائي كلٌّ متماسكٌ لا ينفصل إلا اضطراراً عند التحليل، وأن مخالفة أو مطابقة المکتوب للمنطوق يقف من خلفها رؤية للعالم

تتجسد فى تشكيل البناء الروائى على أساس المخالفة أو المطابقة بين المكتوب والمنطوق بدءاً من المستوى اللغوى وليس انتهاءً بالمستويات الثقافية والاجتماعية.

ومن ثم، يمكن القول إن نهج "مراعى القتل" فى مطابقة المكتوب للمنطوق وإن كان خياراً لغوياً يحاول المؤلف من خلاله تحقيق مبدأ "الواقعية اللغوية" تحقيقاً كاملاً بتوسيعه ليشمل لغة السارد/ المؤلف (المنطوقة)، إلا أنه يكشف أيضاً عن سيطرة المنطق الكتابى للمؤلف على العناصر الفنية الأساسية للرواية (الحدث، الشخصية، الزمان، المكان)، بواسطة السرد. فالبناء الفنى للرواية هو عبارة عن "منظومة العلاقات المتفاعلة بين العناصر الفنية بوساطة السرد"^(١٨٦)؛ وما يعنيه الباحث بالسرد هو خطاب مرتبط بالسارد أولاً، وبموقعه ثانياً، وبالرسالة التى يبيثها لمن يسرد له ثالثاً^(١٨٧)، وموضوع هذه الرسالة تلك الأحداث الصادرة عن الشخصيات أو الراوى، والزمان والمكان اللذان تدور فيهما الأحداث، وصفات الشخصيات الخارجية والداخلية وأقوالها وأفعالها، ولا يخفى أن أهمية موقع السارد إنما ترجع إلى ما يتميز به من قدرة على "التحكم فى هذا الركام الهائل من الأفعال، والأقوال، والرؤى، والأصوات، واللهجات، الأساليب المتباينة وإخضاعها جميعاً للتعايش معاً فى شكل فنى واحد، هو الرواية، وفى خطاب قولى مسيطر، هو خطاب السارد".^(١٨٨)

تتسم "مراعى القتل" بأنها رواية ذات بنية مركزية تستعين بالسرد الموحد والراوى المهيمن فى تنظيم كل العناصر الروائية لتلتف حول بؤرة واحدة، هى نقطة يلتقى فيها هذا الراوى وهذا السرد، بحيث

تدور هذه العناصر حول هذه البؤرة، ولا تنفلت من مجالها أبداً. قد تتحرك العناصر، من هذه البؤرة إلى اتجاهات شتى، لكن لتعود إليها، محكومة بقوة جذبها من جديد^(١٨٩). وهذه البؤرة فى مراعى القتل هى (أن النظام السياسى والاجتماعى فى مصر (٦٨-٧٧) هو المسئول عن معاناة المصريين وانتهاك كرامتهم فى الداخل والخارج). وثمة أمران كان لهما تأثيرٌ فى الكيفية التى جذبت بها هذه البؤرة العناصر الروائية، وهذان الأمران هما:

- استحواذ شخصية "عبدالله بن عبد الجليل" على النصيب الأعظم من الرواية، بما يقارب ٧٠٪ من حجم السرد؛ الأمر الذى جعل لغته -وفقاً لمبدأ الواقعية اللغوية - هى اللغة الأكثر حضوراً، وليس لغة السارد.

- أن شخصية عبدالله ليست شخصية روائية / إشكالية تعاني من اغترابٍ أو صراع على مستوى الوعى، مع الوعى السائد فى المجتمع.

فالبناء الفكرى لشخصية عبد الله بن عبد الجليل يكشف عن قصدية بناء شخصية يتصالح فيها الوعى الفردى مع وعى المجتمع ومثله وقيمه؛ حيث تختفى الحدود بين وعيه الفردى والوعى الجمعى السائد بفعل قدرة الأجهزة الإعلامية والتثقيفية على أدلجة المجتمع، ويتجلى ذلك التصالح فى الجمع بين أمرين: أولهما التعلق ببطل شعبى تجسيداُ لفكرة "المهدى المنتظر"، وثانيهما الدفاع المستميت عن نظام السادات باعتباره "الوطن"، ومعاداة أى معارض لنظام السادات باعتباره ضد مصالح "الوطن".

- " انتم بتكسروا الجبهة الداخلية، واحنا هنا بنموت، بتخرجوا فى مظاهرات تدمر البلد، تحرقوا المحلات، تنسحب بسببكم كتائب من الجبهة لحماية القاهرة، والروس بتوعك (صلاح عقل) بيسلمونا سلاح قديم .. اسلحة دفاعية .. نعمل إيه؟

- يا عبد الله الجبهة صامته منذ مبادرة روجرز، والسادات بيغازل الأمريكان، انت بتدافع عن نفسك ولا عن السادات.

- أجب غاضباً: انتم بتلعبوا مع البنات فى الجامعة.

- انت حمار بهيم، عمرك ما ح تفهم، فلاح فى عالم ما عاد فيه فلاحين، البنات دول اشرف من اللي شوهاوا عقلك اللئيم...

- صاح به من منتصف الجسر: تباً لك ولاشترakitك الهزيله.
(الرواية ص ٢٢٤)

فى ضوء هاتين الملاحظتين، يمكن القول أن السرد عمد فى مهمته البنائية لعالم مراعى القتل الروائى إلى أن تتضافر عناصر البناء السردى لتفكيك قاعدة التصالح بين الوعى الفردى ووعى المجتمع ومثله، ومن ثم، يصبح عبدالله شخصية روائية/ إشكالية بعد اكتسابه وعياً مضاداً للوعى السائد فى المجتمع.

وقد كانت المهمة الرئيسية على الراوى المهيمن أوالسرد الموحد فى 'مراعى القتل' حتى يحقق أكبر قدر من المركزية لبنية العمل الروائى، أن يحقق فى أن وبنفس القدر ضرورتين متعارضتين: وهما أن يمنح خطاب عبد الله حضوراً مكافئاً لحضور خطابه، وأن يحقق لخطابه الهيمنة قرينة انسجام النص.

وتزداد صعوبة هذه المهمة فى ضوء أن هذا الراوى العليم المهيمن

هو راوٍ مجهول بالنسبة للقارئ، لا يعرف له اسماً ولا ملامح، ولا موقعاً يصرح بوجوده فيه ليروى منه سرده، وتبدأ الرواية وتنتهى ولا يعرف القارئ من أى المصادر استقى هذا السارد معرفته بأحداثها، ومن أمثلة ذلك وصف هذا الراوى للقاء نبيل بسلمى فى شقتها.

” أمسكت يده تجذبها برفق، تعبر به الصالة نحو غرفة نومها، دخلا، وبعد أن أغلقت الباب بالمفتاح تركته، وبغته قفزت إلى فراشها الوثير (...) قميص نومها ”البيبي دول“، يصل لأسفل أردافها، ويتوقف بكنار من الدانتيل الأبيض كاشفا عن سروالها الداخلى..“ (الرواية ص ١٢٠)

ومع ذلك، يتحدد بموقع هذا الراوى الزمانى والمكانى كل شيء فى الرواية؛ وذلك لأن أنية السارد وحضوره المكانى بمثابة نقطة ارتكاز يقاس بها زمن السرد ومكانه، كما تقاس على أساسها الطبقات الزمانية الخاصة بالراوى وبالشخصيات^(١٩٠).

إن انعدام المسافة الزمانية والمكانية بين الراوى وشخصياته، وبصفة خاصة شخصية ”عبدالله“، جعل الراوى أشبه بكاميرا تلتقط الأحداث والكلام، فى أى زمكانية تكون فيها الشخصية . وقد استخدم هذا الراوى ثلاثة خطابات ذات قدرات مختلفة على عرض ما تم التقاطه، وذات وظائف مختلفة أيضاً؛ وهذه الخطابات هى (الخطاب المباشر – الخطاب غير المباشر – الخطاب غير المباشر الحر). ويكمن فى استخدام الراوى لهذه الخطابات حضوره الأيديولوجى قرين انسجام النص وتمركزه حول بؤرته. الأمر الذى يعنى ضمنا النجاح فى تفكيك أواصر التصالح بين وعى عبدالله مع

الوعى السائد فى المجتمع:

.. قادة هذا الوطن لم يحترموا قط أبنائه أو أن أبنائه قطع من الماشية... من يستطيع أن يحمى جسدى من مراعى القتل...
(الرواية ص ٢٦١)

ويلعب الزمان دوراً رئيساً فى عملية التفكيك هذه؛ حيث يتم توظيف تقنية الاستحضار على نحو يعكس تغيرات العلاقة بين الزمن الماضى والزمن الحاضر، فالتوظيف السردى لتقنية الاستحضار يكشف عن الانتقال من استحضار الماضى بفرض تكريس عجز الشخصية عن الفعل فى الزمن الحاضر، إلى استحضار الماضى بفرض مساءلته ومحاولة التخلص من رواسته، التى تحاصر قدرة الشخصية على الفعل فى الزمن الحاضر.:

.. الزمن قطر غشيم لا يرجع للوراء، والذكريات لهب تحت الرماد، جذور عميقة من الأسى، وبحور من الشجن والأسى، وأشرعه تدفعها رياح الوسن عبر الزمن .. تبقى الأسئلة .. يبقى ذهول العقل أمام السؤال .. يبقى انعدام الأمان، يرحل بك الزمن بلا انسجام، حامل ندوب الروح والجسد، ورغبة فى البوح، والكون سكون مفتوح للجنون، والمجون، ولهث الخيول، والركض بحثاً عن مراعى الصفا.
(الرواية ص ١٨)

ومن ثم، يجد القارئ نفسه أمام حضور قوى للسرد الاسترجاعى يكاد يوازى حضور السرد المتزامن. وتتوزع الزمكانيات الرئيسية فى الرواية على هذين القسمين، ويحضر الراوى بخطاباته فى هذه الزمكانيات ليسرد بعض ما يراه ويسمعه وكل ما يريده. ونعتقد أن

الزمكانيتين الرئيسيتين فى الرواية هما :

- مصر ٦٨-١٩٧٤.

- ليبيا ١٩٧٤-١٩٧٧.

وتنطوى كل زمكانية على زمكانيات صغرى؛ فالزمكانية الأولى تشتمل على (سدود / الجبهة / مؤسسة النيل / مركز تاهيل مصابى الحرب بالعجوزة / جامعة عين شمس/ ميدان التحرير/منوف/ قسم شرطة مرسى مطروح)، وتشتمل الزمكانية الثانية على (الحدود/ طبرق/بنى غازى/ درنة/ الجبل الأخضر/مؤسسة عمر بوزى). والملاحظ أنه إذا كانت الزمكانية الثانية(ليبيا ٧٤-٧٧) قد تم سرد أحداثها من خلال السرد المتزامن، فإن قسم شرطة مرسى مطروح يعد الزمكانية الصغرى الوحيدة التى يتم سردها بالسرد المتزامن خلافا لبقية الزمكانيات الصغرى التى تشتمل عليها الزمكانية الأولى (مصر ٦٨-٧٤)، والتى تم سردها بالسرد الاسترجاعى. ويمكن للقارئ ملاحظة هيمنة الخطاب المباشر فى نقل خطابات الشخصيات وفى نقل تفكير البطل فى زمكانيات السرد التزامنى، وفى المقابل هناك حضور أكبر لأشكال الخطاب غير المباشر الحر فى زمكانيات السرد الاسترجاعى .

ففى زمكانيات السرد التزامنى يتصاعد رصيد شخصية عبدالله من الوعى المضاد للوعى السابق على التجارب التى عاشها فى هذه الزمكانيات، وهذا ما يرصده الخطاب المباشر فى شكل الحوار :

قال عبد الله متسائلا:

- القعاد فى الدار احسن ولا الخروج فى طلب الرزق.

- قال المبروك : ما تكفرش

- قال عبد الله بصوت متعب: واية علاقة ده بالكفر، ولا تقول ان ربنا مسنول عن اللي وقعوا من فوق ظهر الجبل، ولا تقول دى مشينه من عنده، لآ ده الفساد، فساد من صنع البنى آدم، الجيش الماشى قدامك ده منهوب ولما يرجع ح يتنهج من جديد، تجار العمله، ونقاط البوليس، خلو الرجل وشلة المنصر، وحفنه من العسكر، وطول ما الجهل معشش فى العقول ح نظل عرضه للنهب العظيم.

(الرواية ص ٢٠٠- وانظر أيضا على سبيل المثال الحوارات، ص ٢٤٩، ٢٣١، ٢٤٣).

ولا يقتصر توظيف الراوى للخطاب المباشر على نقل كلام عبد الله فى زمكانيات السرد المتزامن، وإنما الملاحظ أن الراوى يستعين كثيراً بالخطاب المباشر فى نقل تفكيره وتأملاته فيها، على اعتبار أن ثمة نوعين من الفكر؛ الأول هو ما يصلح للاتصال بالآخرين ومن ثم صيغ فى عبارات لغوية، والثانى هو ما لا يصلح للاتصال بالآخرين، إما لعدم القدرة على النطق به، أو لعدم تبلوره بعد، ومن ثم لم يوضع فى عبارات لغوية. (١٩١) :

ود لو يقول: كنت يوماً رقيباً أول بكتائب المدفعية الصاروخية، حاربت على مدافع ال١٠٥ مم المضاد للطائرات.. (..) ود لو يقول ..أننى واجهت الطيران الإسرائيلى المسلح باعتيا لأسلحة الهجومية فى العالم (..)

فكر وهو يشاهد أقرانه من المتسللين المقبوض عليهم ..كل هؤلاء حاربوا بجوارك يا ابن عبد الجليل، لماذا يستسلم أبطال الحرب

لضرب العصي باستكانة؟؟..ليه يستسلموا للإهانة ؟.. ليه الخوف
مكلبش فى الصدور ؟؟.. ليه تفيض الوجوه بالذل والمهانة ..(.....)
؟الآن يومض الذهن.. تومض الأسباب كالبرق ..امتى كنا نعامل فى
بلادنا معاملة البشر؟؟.. إلخ (الرواية ص-ص٢١٩-٢٢٠، وانظر
أيضا على سبيل المثال الصفحات ص.٢٧٠، ٢٧٢)

إن الصيغ التصريحية لنقل التفكير من قبيل (ود لو يقول، كان
يريد أن يقول، فكر)، وإن كانت تؤكد على أن الفكر المنقول هو فكر
عبد الله، والذي يتأكد باستخدام ضمير الأنا المتفكرة " كنت -
حاربت- أنى - أمسكت- يدى- أننى - واجهت- إنى - أنا -
واجهت"، إلا أن صيغ الاستفهام والتعجب ذات الوظيفة الإقناعية
نقل الخطاب المباشر من مجرد كونه خطابا مباشرا إلى كونه خطاباً
مباشراً بلاغياً^(١٩٢)؛ حيث يمكن القول بأن صيغ الاستفهام والتعجب
هى للراوى مثلما هى لعبد الله؛ ويكشف تصاعد الوعى فى هذه
الأسئلة الاستنكارية، بدءاً من (لماذا يستسلم أبطال الحرب لضرب
العصى؟؟) إلى (امتى كنا نعامل فى بلادنا معاملة البشر؟؟امتى كنا
فى بلادنا أحراراً؟؟ امتى كان الطغاة بيعاملونا باحترام؟؟)،
بالإضافة إلى تحول الضمير المتفكر من (أنا) إلى (نحن)، يكشف
هذا كله عن اقتراب الخطاب المباشر البلاغى من حدود الخطاب غير
المباشر الحر؛ حيث يتماهى كل من الراوى والبطل على مستوى
الموقع الزمانى والمكانى من ناحية، وعلى مستوى خفوت القرائن
النحوية والتركيبية التى كان يمكن أن تكون مميزة بين صوتيهما،
فضلاً عن أن الراوى لا يروى حديثاً، وإنما يسرد فكراً غير منطوق.

وبمقاربة حدود الخطاب غير المباشر الحر ينجذب خطاب الشخصية نحو القوى الجاذبة المركزية للرواية:

”طول عمرنا كنا مطايا فى الوطن، حتى المغامرة بالحرب .. ادخلونا اليها مثل القطيع ..حرب هدفها موطنى قدم على الضفة الأخرى ثم رفع رايات السلام والجلوس على مائدة المفاوضات والاعتراف ...حرب لازم ينتهوا منها بأى شكل وأى ثمن لأنها أصبحت عقبة ..حائل مثل سور الصين العظيم ...يقف بينهم وبين الغنائم ..واى الغنائم استلزمت المخاطره.. اقتسام الوطن..“ (الرواية ص ٢٢٠)

أما الخطاب غير المباشر فيكاد يختفى من السرد المتزامن وزمكانياته؛ حيث يكاد لا يستعين به الراوى فى نقل كلام الشخصيات، لكن الملاحظ أن المقاطع الوصفية التى يعرضها الراوى، مستخدما ضمير الغائب، سواء كانت أوصافاً لأشخاص أو لأماكن أو لأحداث، ليست وصفاً محايداً تماماً أو بريئاً، لأنها تكاد لا تخلو من تقييم موقف ما أو حدث ما أو تقدم وجهة نظر تنبثق من رؤية أيديولوجية للعالم، الأمر الذى يصل الوصف أحياناً بالأيديولوجيا^(١٩٣):

”خطف كل منهم حقيقته البلاستيك الممزقة، واندفع خارجا يسابق الباقين ...صدمتهم برودة الجو القارصة وزخات المطر ...داروا حول أنفسهم هنا وهناك وتعالَت أصواتهم.. لكن أصواتا قاسية استقبلتهم مناخيس الرقيق، ومنذ اللحظة التى غادروا السيارات اندفعوا يهرولون تحت نباح المسلحين كقوافل الرقيق المطارد عند حواف

الغابات" (الرواية ص ٢٦ وانظر أيضا على سبيل المثال الصفحات ٦٦، ١٩٩)

ولا يقتصر دور الوصف في جذب العناصر الروائية نحو بذرة الرواية على حمله في كثير من الأحيان لوجهة نظر الراوى فيما يقوم بوصفه، حيث يمكن أن نلاحظ امتزاج الوصف بالسرد امتزاجا يفاجئ القارئ بانبثاق خطاب للشخصية أو خطاب يمتزج فيه صوت الراوى وصوت الشخصية من مقطع وصفى محايد تماما:

"امتد الطريق موازيا لشاطئ البحر، تنهبه البيجو الاستيشن والشمس في منتصف السماء، حدق في البحر حتى الأفق والدموع تظفر من عينيه .. ياولاد الكلاب.. الموت في الحرب رحمه... رصاصه تمزق الدماغ ..قنبله تنسف الجسد ..اما الموت في الحياه، لحم حي ينشوى على نار بطينه، روح تتصلب، نوم على الأشواك، عذاب على مهل" (الرواية ٣١)

أما في زمكانيات السرد الاسترجاعى فالملاحظ أن دور الراوى لا يقتصر على تحريض عبدالله على فعل التذكر وتأنيط ذلك بصيغ التذكر الصريحة و المتكررة في الرواية (الحياة تذكرة للجحيم- الذكريات لهب تحت الرماد- الزمن قطر غشيم لا يرجع للوراء- الأمس مثل اليوم)، وإنما يرفع الراوى العليم، قرينه في الزمكان/ البطل سردياً في رواية مخزون ذاكرته، رعاية سردية تصل إلى حد المزاحمة في كثير من الأحيان، رغم أن البطل أصبح هو الأحق برواية ما يستحضره من الزمن الماضى.

وتتعدد أشكال مزاحمة الراوى للبطل، لكن أكثرها وضوحا

استخدام الراوى ضمير الغائب (هو) فى رواية أحداث يتذكرها عبد الله، فيتحول عبد الله من (أنا) المتذكر الراوى إلى هو المتذكر عنه والمروى حوله. فيبدو الأمر أمام القارئ وكأن السرد الاسترجاعى يتحول من وراء ظهره إلى تقرير سردي تزامنى:

جذبها فسقط جسدها بين ذراعيه التصقوا جسدا لجسد، أمواج من النشوة اشتعلت لها أجسادهم الفتية الطويلة، قوة قاهرة لم يستطيعوا منها الفكاك، وكلما حاولت جذبها إليه برفق، فتعود إليه منومة، وأخيرا استسلمت له فى عذاب، وهى تهمس:

-كنت عارفه قبل ما اجي ان ده ح يجرى. (الرواية ص ١٦٠،

وانظر أيضا على سبيل المثال الصفحات ٧٩، ١٥١، ١٥٢، ١٥٨)

والملاحظ أن الراوى كان يخفف من رعايته السردية لخطابات الشخصيات حين يسرد الأحداث من زمكانيات السرد الاسترجاعى فى شكل تقرير سردي؛ حيث ينقلها فى صيغة الخطاب المباشر فى الأغلب الأعم؛ لإضفاء مصداقية على سرده بحضور صوت الشخصية دون رعاية منه.

وإذا كان توظيف الخطاب المباشر، بما له من مصداقية فى نفس القارئ، فى إطار سرد استرجاعى لأحداث بضمير الغائب يسهم فى جذب زمكانيات السرد الاسترجاعى إلى حيث يريد؛ حيث يمكن للراوى من خلاله أن يوجه أحداث زمكانيات السرد الاسترجاعى نحو بؤرة العمل الروائى، فثمة أشكال أخرى للخطاب المباشر استطاع الراوى أن يوظفها على نحو يدعم مركزية روايته؛ حيث نلاحظ أن ثمة حضورا للمونولوج داخل إطار السرد الاسترجاعى، لا سيما حين

يزاحم صوت البطل فيه صوت الراوى من خلال طرحه لأسئلة تنقل حوار الذات إلى حوار مجهرى يتشابك فيه ضمير ال (أنا) مع ضمير ال (أنت) ويتشابك الصوتان لينتج من تداخلهما خطوة إضافية نحو بؤرة العمل.

” حدث نفسه..أنا عارف...جثة الشهيد عمر ما يصيبها العفن،
(..) حافظ أسامى الباقي؟(....)طبعاً عن ظهر قلب..

..غد السير ياابن عبد الجليل، واتقدم للأمام وارثى الصحاب اللي
خطفهم الموت بدون اهتمام(..)

وحدى كنت بلارفاق...تعرف طريقك ياابن عبدالجليل؟..طبعاً
أعرفه...على بعد خمسة كيلومترات أربعة بيوت مهجورة متهدمة...،
على الضفة الشرقية ترى جنود ونساء الجيش الاسرائيلى على شاطئ
القناة يرتعون دون رادع، وبلا اهتمام..اسرع إذن يا ابن عبد الجليل
علك تصل للرفاق أو علك تصل لحتفك الجميل ..حتفك الجميل؟ (..) (..
لما القوات الجوية عاجزه عن المواجهة ليه ينعم الطيارون بحياة مرفهة
مبجلة وانا فى الحضيض) (الرواية ص-ص٦٧-٦٩)

ولاينفك هذا التداخل إلا بالفصل بين الضميرين (أنا- أنت)،
والعودة للسرد بضمير الغائب(هو)، يعقبه حوار بين صلاح عقل
وعبدالله فى أول تعارف لهما.

وإذا كانت تقنية (الحوار) الموظفة فى إطار السرد الاسترجاعى
تعد نموذجاً لتطابق زمن القصة وزمن الحكاية (المشهد)، فإن قيام
البطل بالسرد الاسترجاعى بضمير المتكلم على نحو متأثر بلغة فتحي
سليمان الشاعرية جعل الصيغة المهيمنة على علاقة زمن القصة بزمن

الحكاية فى مراعى القتل هى "الوقفه"؛ حيث يفوق زمن الحكاية زمن القصة، وإذا كان الوصف هو التقنية النموذج لهذه العلاقة (الوقفه)، فإن استحضار عبدالله لأحداث الماضى ومشاعره وعلاقاته متمثلا شاعرية سليمان فى كثير من الأحيان، وإن كان يعد "وقفه" على مستوى علاقة زمن الحكاية بزمن القصة، إلا أنه كان فى كثير من الأحيان، نتيجة لتداخل صوت الراوى مع صوت البطل راويا، بمثابة بوصلة تكشف للقارئ مدى تأثير القوى الجاذبة للرواية على البناء الفكرى لعبدالله، وانجذاب خطابه لبؤرة الرواية:

"أز الكريك وضربة الحجارى ... كيف احكى عن اللى فى جوفى، ومن يطفى فى نارى .. بس لو اعرف .. ولا صنف حد قالى رمز فى حلم .. هزه فى كابوس .. علامة من علامات السما .. مين يجيب الكتب ويقرا لما قرينا فى المدارس ان تاريخ العبودية لولادك يامصر انتهى"

(الرواية ص ٢٢٩ وانظر أيضا على سبيل المثال ص ١١٠، ٢٥١،

٢٧٦)

ومن ثم، يمكن القول إن عناصر البناء السردى كانت مشدودة ناحية بؤرة البنية المركزية للرواية، وهى تفكيك التصالح القائم بين الوعى الفردى للبطل ووعى المجتمع أو بالأحرى الجماعة الشعبية، وتقديم شخصية روائية من هذه الجماعة يمكنها التعبير عن القضايا الكبرى لوطنها. ولاشك أن محاولة تمثل "مراعى القتل" للسرد الشفاهى وتوظيف التراث الشعبى الحى المتمثل فى السيرة الهلالية لم تكن مستندة إلى تجانس فى الرؤية بين "رؤية الكاتب" و"الثقافة

الشعبية" التى تمثلت الرواية نهجها فى الحكى "مطابقة المكتوب للمنطوق"، وإنما هى محاولة لتقديم رؤية مختلفة ومضادة إن جاز التعبير للرؤية السائدة فى الموروث الشعبى الحى والممارس والمعيش والفاعل، والذي هو "أكثر الآداب قربا لمحتوى شكل الجماعات"^(١٩٤)؛ بما يعنى أن "مراعى القتل" تشكلت بنهج تمثل السرد الشفاهى فى مطابقة المكتوب للمنطوق، لتقدم رؤية مختلفة عن "محتوى شكل الجماعة" التى تمثلت طريقة حكيها؛ لأنها بطبيعة الحال رؤية تهدف لتغيير أوضاع تلك الجماعة ثقافيا واجتماعيا واقتصاديا، بما يحقق قدرا من العدالة الاجتماعية فى المجتمع.

خاتمة

-١-

يصل الباحث إلى خاتمة بحثه وقد وقف على بعض نتائج فروضه وتساؤلاته التي كانت وراء اختيار هذا البحث، وغيرها من التساؤلات التي تكشف كلما تقدم الباحث خطوة في بحثه. والمؤكد أن ثمة ثغرات ومثالب في البحث لم يستطع الباحث أن يعالجها المعالجة المناسبة، مما يجعل البحث مفتوحاً على الدوام لسد الثغرات وتصحيح المثالب من قبل الباحث أو من قبل باحثين آخرين.

-٢-

تبين للباحث في الإطار النظري للشفاهية والكتابية أن طبيعة العلاقة بين الشفاهية والكتابية تتأبى على تصور تحقق فعلى لمفهوم القطيعة أو "الثورة الكتابية" في تاريخ العلاقات بين الشفاهية والكتابية في الثقافة العربية. وطرح الباحث تصوراً مفاده أن هناك

ثلاثة مفاهيم يمكن أن تفسر شكل العلاقة بين الشفاهية والكتابية؛ وهذه المفاهيم هي المناوشة - المنازعة - السيادة المضادة، وقد استخلص الباحث هذه المفاهيم من النظر في أشكال تطور العلاقة بين الشفاهية والكتابية في الثقافة العربية.

وقد أوضح الباحث من خلال مناقشة أفكار الكاتب فتحي إمبابي اللغوية والملحقة بالرواية إلى أن الدعوة لمطابقة المكتوب للمنطوق قد تكون محض نزعات شعبية، لكن من المؤكد أنها تمثل خيارا روائيا تمكن من خلاله من بناء رواية ذات بنية مركزية، حيث يهيمن الراوى العليم على خطابات الشخصيات من خلال سرد موحد.

-٣-

اشتملت الدراسة التطبيقية على رواية الشيخ فتحي سليمان "السيرة الهلالية"، ورواية "مراعى القتل" للكاتب الروائي فتحي إمبابي على عدد من الاستخلاصات التي يمكن الإشارة إليها وفقا لفصول الدراسة على النحو التالي:

- صورة البطل

برهن البحث تطبيقيا على الصلة الوثيقة بين موقع الراوى بوصفه تقنية سردية وبين صورة البطل؛ حيث هناك عوامل عديدة تتوفر في حالة الراوى الخارجى (فتحي سليمان) تحدد صورة البطل "أبى زيد الهلالي"، وفي مقدمة هذه العوامل أن الراوى الخارجى يحمل الرؤية الجمعية للعالم، وهى رؤية مشتركة بينه وبين المتلقين، وأن صورة البطل ما كانت إلا تجسيدا لهذه الرؤية الجمعية. لكن نمط "الشفاهية الثانوية" - شرائط الكاسيت - سمح بأن تتميز رواية فتحي سليمان

للهلالية بتقديم صورة للبطل تناوش أحيانا الرؤية الجمعية تلك، لكنها لم تتجاوز درجة المناوشة.

- وإذا كان السرد الشفاهى عملية سرد حقيقية يقوم بها راوٍ حقيقى ويتلقى المروى متلقون حقيقيون، فإن الحاجز المفروض بين الروائى والقارئ فى السرد المكتوب بوصفه سردا مصطنعا جعل مهمة فتحى إمبابى فى إقناع القارئ بصورة البطل التى يقدمها فى "مراعى القتل" أصعب كثيرا من مهمة فتحى سليمان، لكن تبين للباحث أن "مراعى القتل" نجحت إلى حد كبير فى تقديم "صورة البطل" بشكل قادر على اكتساب تعاطف القراء مع البطل. لكن ما تبين للباحث أيضا هو وجود ثغرات فى عملية التحايل الفنى التى تم فى إطارها تشكيل صورة البطل، وأن هذه الثغرات كانت غالبا بغرض الوصول لأدلجة البطل، ممثلا الثقافة الشعبية، بأيدىولوجيا الكاتب/ الراوى، وهى مختلفة بطبيعة الحال عن الأيدىولوجيا الجمعية.

- صورة اللغة

تبين للباحث فى ضوء المفهوم الباختينى "صورة اللغة" أن علاقة التوحد بين الراوى الخارجى (فتحى سليمان) والبطل (أبى زيد) تجسدت لغويا فيما ظهر فى التطبيق من هيمنة "الأسلوب الموحد" سواء عبر تفريغ ملفوظ "أعداء البطل" من محتواه، أو افتعال مواجهات حوارية مفرغة من شروط الحوارية. كما خلص الباحث إلى أن فتحى سليمان لا يستعين بنى لغة إلا إذا كانت لغة معاونة بشكل مباشر لتحقيق التوحد مع البطل، ومثال ذلك لغة الخطاب الوعظى،

ولغة خطاب العشق.

وفى "مراعى القتل" تأكد للباحث أن الكاتب نجح فى تحقيق الانسجام بين النصوص المقتبسة من السيرة الهلالية ونصه، مع ضرورة الإشارة إلى أن هذا النجاح وصل إلى الحد الذى يجعله قرين أحادية الصوت، وهو الأمر الذى تأكد للباحث من الربط بين أشكال العلاقات بين الراوى والبطل فى "مراعى القتل" (التقديم - التفكيك - الأدلجة) من ناحية، وأساليب نقل خطاب الغير من ناحية ثانية.

- الزمان -

على هذا المستوى خلص الباحث إلى أن حرص الراوى الخارجى (فتحي سليمان) على نجاح عملية التواصل مع الجمهور جعله يلجأ إلى أسهل الطرق للانتقال بين الحكايات مما كان له دوره، حسبما اتضح فى التطبيق، على شكل العلاقة بين "زمن القصة" و"زمن الحكاية"، حيث خفت حضور الاسترجاعات والاستباقات فى القصة موضوع التحليل (قصة بنات الأشراف)، فلم يقف الباحث سوى على حركة استباقية واحدة وحركتين استرجاعيتين. بينما كانت كثافة الاسترجاعات فى "مراعى القتل" إشارة لما أتاحته الكتابة لفتحي إمبابي للربط بين تلك الحكايات الاسترجاعية والحكايات السابقة عليها، فضلا عما قدمته الكتابة من قدرة على خلق علاقة تجاور بين الفصول وهو ما يفتقده التواصل الشفاهى لضرورة وضوح العلاقة التى على أساسها يتم ترتيب حكي الأحداث، والتى غالبا ما تكون العلاقة السببية، أما التجاور بين الفصول فيحتاج من القارئ للوقوف

على الرابط بين حكاية انتهى بها فصل وأخرى بدأ بها الفصل الذى يليه فى الترتيب. وقد لا يفلح فى معرفة الرابط، لتصبح فى كثير من الأحيان علة ترتيب الحكايات هى ما بينها من علاقة التجاور بين دفتى الكتاب.

– المكان

تبين على هذا المستوى أن موضوع الحكى "التغريبة الجماعية الإجبارية" يمثل قاسماً مشتركاً فى كل من السيرة الهلالية برواية فتحى سليمان ورواية "مراعى القتل" بما يعنى أن المكان هو عينه موضوع الحكى فى كلا العملين. وقد وضع للباحث أنه إذا كان الراوى الخارجى يتأثر بمكان الأداء فإنه جعل لمصر/ المكان حضوراً واضحاً فى روايته للسيرة.

وقد تأكد أيضاً أن دور الراوى الخارجى من ناحية ومواقع الراوى الداخلى يلعبان دوراً كبيراً فى اختلاف تشكيل المكان بين الهلالية ومراعى القتل، لكن النظر للأماكن فى ضوء تصنيفها من منظور السلطات التى تخضع لها، أوضح أنها على أربعة أصناف: "عندى – عند الآخر – ملك الدولة – لا متناهى"، وأن النظر لما بين البطل وهذه الأماكن من هذا المنظور كشف عن اختلاف كل من علاقة بطل الهلالية وبطل مراعى القتل بالمكان/ الوطن، والمكان/ الآخر.

– البنية السردية

رصد الباحث مظاهر التغير فى البنية السردية فى رواية فتحى سليمان للهلالية من خلال مقارنتها بالنموذج البنىوى الثابت فى

السيرة الهلالية فى طبيعتها المصرية، وقد تبين للباحث أن أثر الأداء الشفاهى على البنية السيرية قد برز من خلال تحولات دلالية تمثلت فى هيمنة صفة العاشق على البطل، وتكثيف حضور المصالحة فى مقابل خفوت مبدأ الصراع الداخلى مما ساهم فى إضفاء أبعاد قومية ودينية وإنسانية على صورة البطل ليس فى شكل مراحل اعتراف متوالية، وإنما فى شكل خيوط متداخلة ينسج منها الراوى الشفاهى صورة البطل فى القصة الواحدة، وقد تجسدت هذه التحولات الدلالية فى شكل تحول بنيوى للسيرة؛ إذ أصبحت عبارة عن مجموعة من القصص تقاوم الاندثار عن طريق التكيف مع رغبات الجمهور؛ ومن ثم أصبحت عبارة عن مجموعة من الوحدات الحكائية يتم تقديمها فى شكل متسلسل ومتعاقب دون تعقيد أو تداخل إلى حد بعيد.

ومن ناحية ثانية، خلص الباحث إلى أن تجربة "مراعى القتل" الروائية كانت بمثابة محاولة للتجريب الروائى على أساس الدعوة لمطابقة المكتوب للمنطوق، لكنها كانت رواية ذات بنية مركزية، يشد الراوى العليم المهيمن أطراف العمل الروائى نحو القوى الجاذبة المركزية لهذه الرواية والمتمثلة فى وجهة نظر الراوى، مستفيدا من غياب القرائن النحوية والتركييبية المانزة بين خطابه السردى وخطاب البطل، لإنتاج تعدد أصوات كاذب، من خلال حضور لغوى مكثف لشخصية البطل وهيمنة واضحة لوجهة نظر الراوى، سواء فى زمكانيات السرد التزامنى، أو زمكانيات السرد الاسترجاعى.

ومن نافلة القول، أن محاولة تمثل "مراعى القتل" للسرد الشفاهى

وتوظيف التراث الشعبى الحى المتمثل فى السيرة الهلالية لم تكن مستندة إلى تجانس فى الرؤية بين رؤية الكاتب والثقافة الشعبية التى تمثلت الرواية نهجها فى الحكى مطابقة المكتوب للمنطوق، وإنما هى محاولة لتقديم رؤية مختلفة ومضادة إن جاز التعبير للرؤية السائدة فى الموروث الشعبى الحى والممارس، هى رؤية الكاتب التى ضمنها روايته.

—٤—

وأخيراً، فإن الباحث يتمنى ألا تكون جوانب القصور فى البحث فادحة، وأن تكون ثمة كلمة أضافها البحث فى موضوعه.

مصادر الدراسة ومراجعها

أولاً: المصادر

- فتحى سليمان: شرائط السيرة الهلالية. ٢٦ ساعة تسجيل. حفلات قام بتسجيلها لأغراض تجارية شركة صوت الغربية. درب الأبشيهي. طنطا. تم نقلها إلى أسطوانة ممغنطة C. d نرفقها مع الدراسة.
- فتحى إمبابي: "مراعى القتل". دار النهر. ط١. القاهرة ١٩٩٤ .

ثانياً: المراجع العربية

- ابن أبى أصيبعة: "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء"، الجزء الأول، دار الثقافة، بيروت، د. ت.
- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): "لسان العرب" دار صادر، ط٢، بيروت ١٩٩٤.
- أبو العباس أحمد بن على القلقشندي: "صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء" الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجزء الأول، القاهرة ١٩٨٥.
- أبو حيان التوحيدي: "الإمتاع والمؤانسة"، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، ج١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٥٢.
- أبو حيان التوحيدي ومسكويه: "الهوامل والشوامل" نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، تقديم صلاح رسلان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة النخائر، العدد ٦٨١، القاهرة، ٢٠٠١.
- د. أحمد شمس الدين الحجاجي: "مولد البطل فى السيرة الشعبية"، دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة، أبريل ١٩٩١.
-: "النبوة أو قدر البطل فى السير الشعبية العربية" الهيئة العامة لقصور الثقافة، (س) مكتبة الدراسات الشعبية، (ع) ٥٧، ط٢، القاهرة، أغسطس ٢٠٠١.
-: "العرب وفن المسرح"، دار العروبة، الكويت، ط٢، ١٩٨٤.

- أدونيس: "الثابت والمتحول.. بحث فى الإبداع والاتباع عند العرب" الجزء الرابع، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٤.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب): "الحيوان" تحقيق عبد السلام محمد هارون، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦.
-: "البخلاء"، تحقيق طه الحاجر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد: "إحياء علوم الدين"، الجزء الثالث، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٩٨.
- د. أمينة رشيد: "تشظى الزمن فى الرواية الحديثة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨.
- جرجى زيدان: "تاريخ أدب اللغة العربية"، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٣.
- د. جمال حمدان: "شخصية مصر"، الجزء الرابع، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٥.
- د. حميد لحداني: "أسلوبية الرواية (مدخل نظرى)، دراسات سيمائية أدبية لسانية، الدار البيضاء، ١٩٨٩.
- د. حسين حمودة: "الرواية والمدينة... نماذج من كتاب الستينيات فى مصر"، (س) كتابات نقدية، (ع) ١٠٩، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، سبتمبر ٢٠٠٠.
- د. خيرى دومة: "تداخل الأنواع فى القصة المصرية القصيرة (١٩٦٠-١٩٩٠)" الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨.
- د. زكريا إبراهيم: "مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية"، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٩٠.
- د. سعيد يقطين: "قال الراوى.. البنيات الحكائية فى السيرة الشعبية المركز الثقافى العربى، ط١، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٧.
-: "الكلام والخبر.. مقدمة للسرد العربى" المركز الثقافى العربى، ط١، بيروت، الدار البيضاء ١٩٩٧.
- د. سيد البحراوى: "محتوى الشكل فى الرواية العربية" الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦.

- د. سيزا قاسم: "بناء الرواية، دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.
- شحات محمد عبد المجيد: "بلاغة الراوي.. طرائق السرد فى روايات محمد البساطى"، (س) كتابات نقدية، (ع) ١١١، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، أكتوبر ٢٠٠٠.
- د. صلاح صالح: "قضايا المكان الروائى فى الأدب المعاصر"، شرقيات، ط١، ١٩٩٧.
- د. عبد الحميد يونس: "الهلالية فى التاريخ والأدب الشعبى"، دار المعرفة، القاهرة، د. ت.
- عبد الرحمن الأبنودى: "السيرة الهلالية" الكتاب الأول، "خضرة الشريفة"، أخبار اليوم، القاهرة ١٩٨٨.
- د. عبد الرحيم الكردي: "السرد فى الرواية المعاصرة.. الرجل الذى فقد ظله نموذجاً"، دار الثقافة، القاهرة، د. ت.
-: "الراوي والنص القصصى"، دار النشر للجامعات، ط٢، القاهرة ١٩٩٦.
- د. عبدالله إبراهيم: "البناء الفنى لرواية الحرب فى العراق .. دراسة لنظم السرد فى الرواية العراقية المعاصرة"، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٨.
- د. عبد الله إبراهيم: "السردية العربية.. بحث فى البنية السردية للموروث الحكائى العربى" المركز الثقافى العربى، ط١، بيروت، ١٩٩٢.
- د. عبد الملك مرتاض: "فى نظرية الرواية.. بحث فى تقنيات السرد"، عالم المعرفة، العدد ٢٤٠، المجلس الوطنى للثقافة والفنون، الكويت، ديسمبر ١٩٩٨.
- د. فاضل الأسود: "السرد السينمائى: خطابات الحكى - تشكيلات المكان - مراوغات الزمن"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٩٦.
- مجموعة مؤلفين: "أعمال الملتقى الدولى حول الشفاهيات الأفريقية بالجزائر" المركز الوطنى للدراسات التاريخية، الجزائر ١٩٩٢.
- د. محمد أحمد عمران: "موسيقا السيرة الهلالية"، المجلس الأعلى للثقافة،

القاهرة ١٩٩٩.

- د. محمد العبد: "اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة.. بحث فى النظرية"، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ١٩٩٠.
- د. محمد القاضي: "الخبر فى الأدب العربى.. دراسة فى السردية العربية" سلسلة الآداب، مج ٨، كلية الآداب، منوية، تونس ودار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٨.
- د. محمد رجب النجار: "التراث القصصى فى الأدب العربى (مقاربات سوسيو-سردية)" مج ١، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ١٩٩٥.
- محمد فهمى عبد اللطيف: "أبو زيد الهلالي" الهيئة العامة لقصور الثقافة، (س) مكتبة الدراسات الشعبية، (ع) ٢٩، ط٢، القاهرة، أغسطس ١٩٩٨.
- د. محمد فكرى الجزار: "فقه الاختلاف.. مقدمة تأسيسية فى نظرية الأدب"، (س) كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (ع) ٨٧، القاهرة، أبريل ١٩٩٩.
- د. محمود محمد الطناحى: "الكتاب المطبوع بمصر فى القرن التاسع عشر" دار الهلال، كتاب الهلال، العدد ٥٤٨، القاهرة أغسطس ١٩٩٦.
- د. محمود محمد عيسى: "تيار الزمن فى الرواية العربية المعاصرة" مكتبة الزهراء، القاهرة، د. ت.
- د. ميجان الرمىلى ود. سعد البازعى: "دليل الناقد الأدبى"، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط١، المملكة السعودية، ١٩٩٥.
- د. ميشال زكريا: "الأكسنية: علم اللغة الحديث.. المبادئ والأعلام"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٢.
- د. ناصر الدين الأسد: "مصادر الشعر الجاهلى" دار المعارف، ط٦، القاهرة ١٩٨٢.
- د. يمنى العيد: "تقنيات السرد فى ضوء المنهج البنويى"، دار الفارابى، ط١، بيروت، ١٩٩٠.
-: "الراوى - الموقع والشكل: بحث فى السرد الروائى"، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، بيروت، ١٩٨٦.

ثالثا: المراجع الأجنبية المترجمة

- إيان واط: "نشوء الرواية" ترجمة: ثائر ديب، دار شرقيات، القاهرة، ط١، ١٩٩٧.
- بول زومتور: "مدخل إلى الشعر الشفاهي" ترجمة د. وليد الخشاب، شرقيات، ط١، القاهرة، ١٩٩٩.
- بيار أشار: "سوسولوجيا اللغة"، ترجمة عبد الوهاب ترو، منشورات عويدات، ط١، بيرزت ١٩٩٦.
- بيير بورديو: "الرمز والسلطة" ترجمة: د. عبد السلام بنعيد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٠.
-: "تعبارة أخرى.. محاولات باتجاه سوسولوجيا انعكاسية" ترجمة أحمد حسان، دار ميريت للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.
- تزفيتان تودروف: "الأدب والدلالة"، ترجمة: محمد نديم خشفة، مركز الإنماء الحضاري، ط١، حلب ١٩٩٦.
-: "ياختين، المبدأ الحوارى"، ترجمة فخرى صالح، أفاق الترجمة، عدد ١٤، الهيئة العامة لقصور الثقافة، يونيو ١٩٩٦.
-: "مفهوم الأدب"، ترجمة: محمد منذر عياشى، دار الذاكرة، حمص، ط١، ١٩٩١.
- جيرار جينيت: "خطاب الحكاية، بحث فى المنهج" ترجمة محمد معتصم، عمر حلى، عبد الجليل الأزدي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، ط٢، ١٩٩٧.
-: "مدخل لجامع النص"، ترجمة د. عبد الرحمان أيوب، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٥.
- خوسيه ماريّا بوتويلو إيفانكوس: "نظرية اللغة الأدبية"، ترجمة: د. حامد أبو أحمد، مكتبة غريب، القاهرة ١٩٩٢.
- غاستون باشلار: "جدلية الزمن"، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٢.
-: "جماليات المكان" ترجمة: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٩٦.
- كلود ليفى شتراوس: "الأسطورة والمعنى" ترجمة وتقديم: د. شاكر عبد

الحמיד، راجعه د. عزيز حمودة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، سلسلة المائة كتاب ١٩٨٦.

- مجموعة مؤلفين: طرائق تحليل السرد الأدبي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، سلسلة ملفات (١٩٩٢/١) ط١، الرباط، ١٩٩٢.

- مجموعة مؤلفين: "القصة، الرواية، المؤلف: دراسات في نظرية الأنواع الأدبية المعاصرة"، ترجمة وتقديم: د. خيرى دومة، مراجعة د. سيد البحراوى، شرقيات، ط١، ١٩٩٧.

- مجموعة مؤلفين: "نظرية السرد: من وجهة النظر إلى التبشير"، ترجمة ناجى مصطفى، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، المغرب، ط١، ١٩٨٩.

- مجموعة مؤلفين: "نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكلايين الروس"، ترجمة إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٢.

- ميخائيل باختين: "الخطاب الروائي" ترجمة: د. محمد برادة، دار الفكر، ط١، القاهرة ١٩٨٧.

-: "الملحمة والرواية.. دراسة الرواية، مسائل فى المنهجية" ترجمة د. جمال شحيد، معهد الإنماء العربى، بيروت، ط١، ١٩٨٢.

-: "ميخائيل باختين: شعرية دوسوفيسكى"، ترجمة: جميل نصيف التكريتى، مراجعة: د. حياة شرارة، المعرفة الأدبية، توبقال، المغرب، ط١، ١٩٨٦.

-: "الكلمة فى الرواية، ترجمة يوسف علام، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨.

-: "الماركسية وفلسفة اللغة"، ترجمة د. محمد البكرى ود. يمنى العيد، توبقال، ط١، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

-: "الملحمة والرواية.. دراسة الرواية، مسائل فى المنهجية" ترجمة د. جمال شحيد، معهد الإنماء العربى، ط١، ١٩٩٢.

- د. ناهضة ستار: "بنية السرد فى القصص الصوفى، المكونات، والوظائف والتقنيات"، منشورات اتحاد الكتاب العرب، موقع الاتحاد الإلكتروني:

www. awu. dam. org

- هانز ميرهوف: "الزمن فى الأدب"، ترجمة أسعد رزق، مراجعة العوضى

- الوكيل، مؤسسة سجل العرب، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - القاهرة - نيويورك ١٩٧٢.
- والتر. أونج: "الشفاهية والكتابية" ترجمة د. حسن البنا عز الدين، مراجعة د. محمد عصفور، عالم المعرفة، (ع) ١٨٢، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير ١٩٩٤.
- والاس مارتن: "نظريات السرد الحديثة"، ترجمة د. حياة جاسم محمد، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨.
- وين بوث: "بلاغة الفن القصصى" ترجمة: د. أحمد خليل عردات ود. على بن أحمد الغامدى، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٤.
- يان فانسيا: "المأثورات الشفاهية" ترجمة: د. أحمد على مرسى، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط١، القاهرة ١٩٨١.
- رابعاً: مقالات**
- د. أحمد درويش: "من الملامح التراثية فى بناء الرواية الحديثة" ضمن د. سيد حامد النساج (مشرفاً): "بحوث فى الرواية والقصة القصيرة"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٣.
- د. أمينة رشيد: "علاقة الزمان بالمكان فى العمل الأدبى: زمكانية باختين" أدب ونقد، السنة الثانية، العدد ١٨، القاهرة، ١٩٨٥.
- تيويدور أدورنو: "وضعية السارد فى الرواية المعاصرة" ترجمة: د. محمد برادة، فصول، مجلد ١٢، عدد ٢، صيف ١٩٩٣.
- د. حسين حمودة: "تغريب الفرائس.. قراءة فى رواية فتحي إمبابى مراعى القتل". إبداع العدد السادس يونيه ١٩٩٥ القاهرة.
- د. حمادى صمود: "المشاهدة والكتابة: مدخل إلى دراسة منطق التأليف" فصول، المجلد ١٤، العدد ٢٤، شتاء ١٩٩٦.
- خليل كلفت: "ظاهرة الازدواج اللغوى فى العالم العربى" قضايا فكرية، القاهرة، مايو ١٩٩٧.
- د. خليل محمود عساكر: "طريقة لكتابة نصوص اللهجات العربية الحديثة بحروف عربية"، مجلة مجمع اللغة العربية، الجزء الثامن، المجلد الثامن، القاهرة، ١٩٩٥.

- شيدفار: "حول نشوء وأسلوب السيرة الشعبية العربية" ضمن مجموعة مؤلفين: "بحوث سوفيتية جديدة في الأدب العربي" ترجمة محمد الطيار، دار رادوغا، موسكو ١٩٨٦.
- عبد الرحمن الأبنودي: "سيرة بنى هلال بين الشاعر والراوى" ضمن "أعمال الندوة العالمية الأولى حول سيرة بنى هلال"، تقديم د. عبد الرحمن أيوب، الدار التونسية للنشر والمعهد القومي للآثار والفنون والآداب، ط١، تونس، ١٩٩٠.
- د. عبد الرحمن أيوب: "استمرارية الآداب الشعبية ومواكبتها للتحويلات الاجتماعية التاريخية الأساسية في الوطن العربي"، ضمن مجموعة مؤلفين: "الأدب العربي وتعبيره عن الوحدة والتنوع"، مركز دراسات الوحدة الوطنية، بيروت، مارس ١٩٩٧.
- فتحى إمبابي: "تحرير اللغة.. تحرير للعقل وإعادة منهجيته" قضايا فكرية، القاهرة، مايو ١٩٩٧.
-: "بين عبد الله وأبو زيد الهلالي": ١٧ عاما حتى اكتمل العمل الروائى، الكفاح العربى، (ع) ٦٩٦، ١٩٩١/١٢/٢.
- د. فيصل دراج: "وضع الرواية العربية فى حقل غير روائى"، فصول، (م) ١٦، (ع) ٢، شتاء ١٩٩٧.
- مانفريدو ماتشيونى: "ابتكار التكنولوجيا وانتشارها: المطبعة كمثال" ترجمة محمد أمين سليمان، ضمن "منوعات علمية" (س) العلم والمجتمع، اليونسكو، العدد ٧٦، سبتمبر/نوفمبر ١٩٨٩.
- د. محمد الطيبى: "الإسلام وإشكالية القراءة.. مقاربة فى أنثربولوجيا القراءة فى الإسلام" ضمن مجموعة مؤلفين: "قراءة الرواية: بحوث ومنهجيات.. مخبر سوسولوجيا التعبير الفنى" جامعة وهران، وحدة البحث فى الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية، دفتر رقم ٢، ج١، الجزائر، نوفمبر ١٩٩٢.
- محمود أمين العالم: "الرواية بين زمنيتها وزمنها.. مقاربة مبدئية عامة"، فصول (م) ١٢، (ع) ١، (ج) ٢، ربيع ١٩٩٢.
- ميخائيل باختين: "القول فى الحياة والقول فى الشعر" ترجمة: د. سيد

البحراوى، ضمن كتاب (مداخل الشعر: باختين، لوتمان، كوندرا توف) ترجمة د. سيد البحراوى، د. أمينة رشيد، أفاق الترجمة، عدد ١٢، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مايو ١٩٩٦.

- والتر. أونج: "جدل المعادل السمعى والمعادل الموضوعى فى النقد الأدبى" ترجمة د. حسن البنا عز الدين، فصول، مج ١٠، ع ١-٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١.

- د. يمنى طريف الخولى: "إشكالية الزمان فى الفلسفة والعلم" ضمن العدد التاسع من مجلة ألف، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ١٩٨٩.

- يورى لوتمان: "بنية النص السردى، ترجمة وتقديم: عبد النبى اصطيف، فصول، مجلد ١١، عدد ٤، شتاء ١٩٩٢.

-: "مشكلة المكان الفنى" ترجمة وتقديم: د. سيزا قاسم، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد السادس، ربيع ١٩٨٦.

خامسا: مراجع بالإنجليزية:

- Alan Dundes; Holy Writ As Oral Lit. The Bible As Folklore. ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, in LANHAM. BOULDER, NEW YORK. 1999.

- Albert B. Lord: The Singer Of Tales, Harvard University Press, U. S. A Fourth Printing 1981.

- Franz H. Bauml: Medieval Texts And The Two Theories Of Oral Formulative Composition, A proposal For A third Theory. In: New Literary History University Of California, Los Angeles, Winter 1984.

- Gerard Prince; A dictionary Of Narratology, University Of Nebraska Press, Ithaca And London, 1987.

- Madiha Doss ; Some Remarks On The Oral Factor In Arabic Linguistics, In : DIALECTOLOGIA ARABICA.. A collection Of Articles in Honour Of The Sixtieth Birthday Of Professor Heikki, Palva, HELSINKI, 1995.

- Robert Schooles & Robert Kellogg;The Nature Of Narrative.
OXFORD University Press,1971.

- Ruth Finnegan ; Oral Composition And Oral Literature In
The Pacific New Literary History ,University Of California.
Losangles ,Winter 1984.

الهوامش

- ١- نقصد على وجه التحديد دراسة د. عبد الله إبراهيم: السردية العربية، ودراسة د. محمد رجب النجار: التراث القصصى عند العرب.
- ٢- انظر تعريفاً بالشاعر فتحى سليمان فى آخر الرسالة استناداً للمقابلة أجريتها مع ابنه -راوى الهلالى- عبد الستار فتحى سليمان فى يوم الجمعة ٢٨/٥/٢٠٠٤، وقد استطعت التوصل إلى ستة وثلاثين شريطاً فقط تم تسجيلها فى حفلاته المتعددة للأغراض التجارية بمعرفة شركة صوت الغريبة. أرفقها بالدراسة على أسطوانة ممغنطة C. d.
- ٣- الروائى فتحى إمبابى من مواليد محافظة المنوفية كان له حظ الاستماع مع أقرانه فى أيام الصبا إلى الشاعر فتحى سليمان، بدأ كتابة الرواية فى أوائل الثمانينيات بطباعة رواية "العرس" طبعة محدودة، ثم نشر رواية "نهر السماء" سنة ١٩٨٨، ثم "مراعى القتل" سنة ١٩٩٥، وأعاد فى ٢٠٠١ طبع روايته الأولى "العرس"، وصدر له فى ٢٠٠٢ رواية بعنوان "أقنعة الصحراء". غير أننا نقصر عملنا على رواية "مراعى القتل"، والتى تعامل فيها مع الشاعر فتحى سليمان بصفة خاصة بوصفه مصدراً؛ مما دفعنا للاقتصار كذلك على رواية فتحى سليمان للسيرة الهلالية.
- ٤ - نحرص هنا على التأكيد على أنه ليس ثمة مدرسة للشفاهية والكتابية تقدم منهاجاً لمعالجة الأدب فى صورتيه الشفاهية والكتابية، كما هو الحال مع المدارس النقدية المتعددة التى قدم كل منها منهاجاً للتحليل (المدرسة الشكلانية - النقد الجديد - البنيوية - علم اجتماع الأدب ...)؛ ومن ثم نحرص على عبارة "منظور الشفاهية والكتابية" استناداً إلى أن "الوعى بالعلاقة بين الشفاهية والكتابية يمكن أن يؤثر فيما تم إنجازه فى تلك المدارس النقدية، وربما يسهم فى الوصول لأطروحات جديدة" انظر أونج: الشفاهية والكتابية ترجمة د. حسن البنا عز الدين ص-ص ٤٧-٤٨.

٦- ابن فارس - أبو الحسين، أحمد بن فارس زكريا (٢٥٦هـ): الصحاح في فقه اللغة - المكتبة السلفية سنة ١٩١٠، نقلا عن: ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية. ص٤٧.

٧- جرجي زيدان: تاريخ أداب اللغة العربية المجلد الأول، ص٥٨٧.

٨- د. محمد لخضر معقال (الشفوى والمكتوب) ص٩، ضمن: مجموعة باحثي: أعمال الملتقى الدولي حول الشفاهيات الإفريقية ١٩٩٢.

٩- ابن منظور: لسان العرب مادة (كتب).

١٠- أنونيس الثابت والمتحول.. بحث في الإبداع والاتباع عند العرب ج٤، ص١٩.

١١- د. محمد الطيبي: الإسلام وإشكالية القراءة ص٤٤.

١٢ - جرجي زيدان: تاريخ أداب اللغة العربية ص١٩٧-، ١٩٨ حيث يقول: "فجاء الإسلام والكتابة معروفة في الحجاز، ولكنها غير شائعة. فلم يكن يعرف الكتابة في مكة إلا بضعة عشر إنسانا، أكثرهم من الصحابة وهم: علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، وطلحة بن عبيد الله، وعثمان وأبان ابن سعيد بن خالد ابن حذيفة، ويزيد بن أبي سفيان، وحاطب بن عمرو بن عبد شمس، والعلاء بن الحضرمي، وأبو سلمة بن عبد الأسهل، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح، وحويطب ابن عبد العزى، وأبو سفيان بن حرب وولده معاوية، وجهيم بن الصلت بن مخزومة."

١٣- مانفريد و ماتشيوتى: ابتكار التكنولوجيا وانتشارها: المطبعة كمثال ترجمة: د. محمد أمين سليمان، ص٥٠.

١٤ - اعتبارا من ١٨٢١م أخذت مطبعة بولاق تنشر النصوص الكبرى في الأدب العرب المصدر السابق، ص٤٤.

١٥ - Alan Dundes; Holy writ as oral lit. The Bible as folklore. P7

١٦- يقول ابن يسار الرياشي:

أما لو أعي كل ما أسمع وأحفظ من ذاك ما أجمع
ولم أستفد غير ما قد جمع ت ل قيل هو العالم المصقع

ولكنّ نفسى إلى كل نو
ع من العلم تسمعه تنزع
فلا أنا أحفظ ما قد جمع
ت ولا أنا من جمعه أشبع
وأحصر بالعى فى مجلسى
وعلمى فى الكتب مستودع
فمن يك فى علمه هكذا
يكن دهره القهقرى يرجع
إذا لم تكن حافظا واعيا
فجمعك للكتب لا ينفع

انظر : الجاحظ: الحيوان ج ١ ص ٥٩.

١٧ - أبو حيان التوحيدى ومسكويه: الهوامل والشوامل نشره: أحمد أمين
والسيد أحمد صقر ص ٢٨٥.

١٨ - د. حمادى صمود: المشافهة والكتابة: مدخل إلى دراسة منطق التأليف
ص ١٧٩.

١٩ - أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة ج ١، ص ٢٠١.

٢٠ - د. محمد القاضى: الخبر فى الأدب العربى ص ١٦٠.

٢١ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ص- ص ١٦٧-
١٦٩.

٢٢ - نسب د. عبد الله إبراهيم فى كتابه السردية العربية ما أسماه نظرية
عربية تسوغ الشفاهية إلى ابن رضوان ص ٢٤، فى حين أن ابن أبى
أصيبعة كان قد نسبها إلى ابن بطلان ص ١٦٧.

٢٣ - محمد القاضى: الخبر فى الأدب العربى ص ١٥٥.

٢٤ - المرجع السابق، ص ١٥٦.

٢٥ - د. عبد الله إبراهيم: السردية العربية ص ٢٥

٢٦ - مثال ذلك الغزالى (٥٠٥ هـ) فى إحياء علوم الدين الذى قدم
صياغة عرفانية لرؤية الكتابية للوجود، فإله كتب نسخة العالم من أوله إلى
آخره فى اللوح المحفوظ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة،
والعالم الذى خرج إلى الوجود بصورته تتأدى منه صورة أخرى بالحس
والخيال فإن من ينظر إلى السماء والأرض، ثم يغض بصره، يرى صورة
السماء والأرض فى خياله، حتى كأنه ينظر إليهما، ولو انعدمت السماء
والأرض، وبقي هو نفسه لوجد صورة السماء والأرض فى نفسه كأنه
يشاهدهما، وينظر إليها، ثم يتأدى من خياله إلى القلب، فيحصل فيه حقائق

الأشياء التي دخلت في الحس والخيال، والحاصل في القلب موافق للعالم الحاصل في الخيال، والحاصل في الخيال موافق للعالم الموجود في نفسه، خارجا من خيال الإنسان وقلبه، والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ ٢٦:٢. وأيضا في : د. عبد الله إبراهيم: "السردية العربية" ص٢٤.

٢٧ - المرجع السابق ص٣٦.

٢٨ - Robert scholes and kellogg: The Nature of Narrative. p53.

٢٩ - شيدفار: "حول نشوء وأسلوب السيرة الشعبية العربية" ص٩٧. ضمن: فاليريياكيريتشكو وآخرون: "بحوث سوفيتية جديدة في الأدب العربي" تر: محمد الطيار.

٣٠ - Robert scholes and kellogg: The Nature of Narrative. p52.

٣١ - د. عبد الله إبراهيم: "السردية العربية" ص١٦.

٣٢ - د. محمد رجب النجار: "التراث القصصي في الأدب العربي" ص٤٤.

٣٣ - عبد الرحمن الأبنودي: "سيرة بني هلال بين الشاعر والراوي" ص٤١.

٣٤ - عبد الرحمن الأبنودي: "السيرة الهلالية" الكتاب الأول: "خضرة الشريفة" ص-ص ١٧-٢١.

٣٥ - محمد رجب النجار: "التراث القصصي" ص٢١٠.

٣٦ - محمد أحمد عمران: "موسيقا السيرة الهلالية" ص٣١.

٣٧ - المرجع السابق ص٣٢.

٣٨ - د. عبد الحميد يونس: "الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي" ص-ص ١٥٢-١٥٣.

٣٩ - د. يمني العيد: "تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي" ص٩٢.

٤٠ - وين بوث: "بلاغة الفن القصصي" ترجمة: أحمد خليل عردات، وعلى بن أحمد الغامدي. ص٨.

٤١ - د. سيزا أحمد قاسم: "بناء الرواية" ص١٣١.

٤٢ - سولغ غانغ كايزير: "من يحكي الرواية؟" ص١١٧.

٤٣ - ميخائيل باختين: "القول في الحياة والقول في الشعر" مساهمة في علم شعر اجتماعي ترجمة: د. سيد البحراوي، ص-ص ٤٩-٥٠، ضمن مجموعة

مؤلفين: "مداخل الشعر.. باختين، لوتمان، كونراتوف" ترجمة: د. أمينة رشيد، د. سيد البحراوى.

٤٤ - مجموعة مؤلفين: "تصوص الشكلايين الروس" ترجمة: إبراهيم الخطيب، ص ٢٠٧.

٤٥ - ميخائيل باختين: "شعرية دستوفيسكى" ترجمة: د. جميل نصيف التكريتي، ص ٦٧.

٤٦ - فى حوارى مع الحاج عبد الستار فتحى سليمان تبين لى أن اختيار والده للزى الأزهرى كان هو الحل لحرصه على الظهور بشكل يعبر عن وقاره، وفى نفس الوقت عدم ارتداء "الطربوش" لكونه علامة على ما قبل الثورة . كما تبين أنه لم ينشد إنشادا دينيا مستقلا فى أى ليلة، وإنما اجتزأت شركات الكاسيت من لياليه فى غناء الهلالية الأجزاء التى كان يستهل بها روايته للهلالية أو يختم بها لتصنع منها شرائط مستقلة للإنشاد الدينى.

٤٧- د. أحمد شمس الدين الحجاجي: "مولد البطل فى السيرة الشعبية" ص ٤٠.

٤٨- لاسيما أنه بدأ غناء الهلالية من سن الرابعة عشر حسب كلام ابنه الحاج عبد الستار.

٤٩- د. جمال حمدان: "شخصية مصر"، ج ٤، ص ٥٧٨.

٥٠ - المرجع السابق، نفس الصفحة.

٥١ - من حديث أجرته لغرض الدراسة مع الأستاذ فتحى إمبابى فى ١٩٩٩.

٥٢ - يمنى العيد: "الراوى: الموقع والشكل" ص ٨٢.

٥٣ - يمنى العيد: "الراوى: الموقع والشكل" ص ٨٦.

٥٤ - ميخائيل باختين: "شعرية دستوفيسكى" ص ١٠٣ .

٥٥ - يمنى العيد: "الراوى: الموقع والشكل" ص ٨٤.

٥٦ - ميخائيل باختين: "شعرية دستوفيسكى" ص ٥٠.

٥٧ - ميخائيل باختين: "الكلمة فى الرواية" ترجمة: يوسف حلاق، ص ١١٤.

٥٨ - تودروف: "باختين: المبدأ الحوارى" ص ١٩٤.

٥٩ - د. محمد العيد: "اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة" ص ٨٥.

٦٠ - فتحى إمبابى: "مراعى القتل" ص ٤١٠.

- ٦١ - ميخائيل باختين: "شعرية دستوفيسكي" ص ١١.
- ٦٢ - المصدر السابق: ص-ص ١١٧-١١٨.
- ٦٣ - د. حميد لحمداني: "أسلوبية الرواية" ص ٤٥.
- ٦٤ - بيار أشار: "سوسيولوجيا اللغة" تعريب: عبد الوهاب ترؤ. ص ٩٩.
- ٦٥ - ميخائيل باختين: "القول في الحياة القول في الشعر" ضمن "مداخل الشعر" ترجمة: د. سيد البحراوي و د. أمينة رشيد، ص ٥٤.
- ٦٦ - د. حميد لحمداني: "أسلوبية الرواية"، ص ٨٥.
- ٦٧ - ميخائيل باختين: "الكلمة في الرواية" ترجمة: يوسف حلاق، ص ١٤٣.
- ٦٨ - د. حميد لحمداني: "أسلوبية الرواية" ص ٨٧.
- ٦٩ - ميخائيل باختين: "الكلمة في الرواية" ص ١٤٩.
- ٧٠ - م. ن. ص ١٤٩.
- ٧١ - حميد لحمداني: "أسلوبية الرواية" ص ٨٨.
- ٧٢ - ميخائيل باختين: "الكلمة في الرواية"، ترجمة: يوسف حلاق، ص ١٥٣.
- ٧٣ - بيير بورديو: "بعبارة أخرى.. محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية" ترجمة: أحمد حسان، ص ١٧٥.
- ٧٤ - جوليا كريستفيا: "علم النص" ص ١٢.
- ٧٥ - بيير زيماء: "النقد الاجتماعي: نحو علم اجتماع للنص الأدبي"، ترجمة: عايدة لطفي، ص ٢٠٤.
- ٧٦ - جوليا كريستفيا: "علم النص" ص ٢٨.
- ٧٧ - في حوار مع الأستاذ فتحي إمبابي ذكر لي أنه عدل عن كتابة نصوص فتحي سليمان في صورة الشعر بعد أن لاحظ أن قراءه قبل النشر لا يقفون عند تلك الأشعار ليتابعوا تطور الأحداث فكان أن كتبها نثرا ليضطر القارئ لقراءتها لما له من دور سردي.
- ٧٨ - د. حميد لحمداني: "أسلوبية الرواية" ص ٥١.
- ٧٩ - ميجان الرميلى: "دليل الناقد الأدبي" ص-ص ١٤٦-١٦٧.
- ٨٠ - تودروف: "باختين: المبدأ الحوارى" ص ١٤٩.
- ٨١ - ميخائيل باختين: "الكلمة في الرواية" ص ٨٤.
- ٨٢ - ميخائيل باختين: المرجع السابق، ص ٨٥.

- ٨٢ - جيرار جينيت: "خطاب الحكاية" ترجمة: محمد معتصم وآخرين. ص- ص١٨٥-١٨٧.
- ٨٤ - المرجع السابق: ص١٨٦.
- ٨٥ - ميخائيل باختين: "الماركسية وفلسفة اللغة" ترجمة: محمد البكري ود. يعنى العيد. ص- ص١٨٦-١٨٧.
- ٨٦ - ميخائيل باختين: "شعرية دستوفيسكى". ترجمة: جميل نصيف التكريتى. ص٨٩.
- ٨٧ - المرجع السابق، ص١٩.
- ٨٨ - وين بوث: "بلاغة الفن القصصى" ترجمة: د. أحمد خليل عردات، ود. على بن أحمد الغامدى. ص١٢.
- ٨٩ - المرجع السابق. ص٢٢٥.
- ٩٠ - ميخائيل باختين: "الماركسية وفلسفة اللغة" ص- ص١٨٥-١٨٦.
- ٩١ - ميخائيل باختين: "شعرية دستوفيسكى" ص١٠٢.
- ٩٢ - راجع الحوار الذى أجراه عبد السلام فاروق مع الأستاذ/ فتحى إمبابى فى جريدة الأهرام المسائى بتاريخ ١٩٩٤/١٠/٩.
- ٩٣ - فتحى إمبابى: مراعى القتل - الملحق "حول لغة عربية حديثة" ص٤١٠.
- ٩٤ - فتحى إمبابى: "تحرير اللغة.. تحرير للعقل وإعادة منهجيته" ص٢٨٢.
- ٩٥ - د. ميشال زكريا: "الأكسنية.. علم اللغة الحديث" ص١٥٠.
- ٩٦ - المرجع السابق ص١٥٤.
- ٩٧ - د. ميشال زكريا: "مصدر سابق" ص١٢٢.
- ٩٨ - المرجع السابق ص١٥٠.
- ٩٩ - بيبير بورديو: "بعبارة أخرى.. محاولات باتجاه سوسولوجيا انعكاسية" ترجمة: أحمد حسان. ص٢٥٥.
- ١٠٠ - المرجع السابق ص٢٥٨.
- ١٠١ - المرجع السابق: ص٢٥٩.
- ١٠٢ - المرجع السابق: ص٢٥٩.
- ١٠٣ - د. خليل محمود عساكر: "طريقة لكتابة نصوص اللهجات العربية الحديثة بحروف عربية"، ص١٨١، ص١٨٦.

١٠٤ - الزمان والزمن كلمتان مترادفتان من حيث المعنى والدلالة وتجمعان على أزمان وأزمنة، وهو اسم لقليل من الوقت وكثيره. راجع: د. فاضل الأسود: السرد السينمائي، خطابات الحكى - تشكيلات المكان - مراوغات الزمن، ص ٩٢.

١٠٥ - د. ناهضة ستار: بنية السرد فى القصص الصوفى، المكونات، الوظائف، والتقنيات. انظر: المبحث الأول: النظام الزمنى راجع: منشورات اتحاد الكتاب العرب على موقع الاتحاد [www. awu. dam. org.](http://www.awu.dam.org)

١٠٦ - جيرار جينت: خطاب الحكاية.. بحث فى المنهج ص ٤٧.

١٠٧ - المرجع السابق ص ١٠٢.

١٠٨ - د. أمينة رشيد: تشظى الزمن فى الرواية الحديثة ص ٢٥.

١٠٩ - د. فاضل الأسود: مرجع سابق، ص ٩٥.

١١٠ - هانز ميرهوف: الزمن فى الأدب - ترجمة أسعد رزق، مراجعة العوضى الوكيل . ص ٩٦.

١١١ - المرجع السابق، ص ١٦ .

١١٢ - المرجع السابق، ص ٢٨ .

١١٣ - لا يتناقض هذا مع القول بأسبقية وفضل الأدب على فرويد فى اكتشافه للعقل الباطن. راجع: هانز ميرهوف: الزمن فى الأدب، ص ٩٨.

١١٤ - والتر ج. أونج: الشفاهية والكتابية - ترجمة: حسن البنا عز الدين، مراجعة محمد عصفور، ص ٢٦٥.

١١٥ - هانز ميرهوف : م. س. ص ١١٧.

١١٦ - هانز ميرهوف : م. س. ص - ص ١١٩ - ١٢٠ .

١١٧ - المرجع السابق، ص ١٢٢.

١١٨ - والتر ج. أونج : م. س. ص ٢٧٠.

١١٩ المرجع السابق، ص ٢٧١.

١٢٠ - ميخائيل باختين: اللحمة والرواية .. دراسة الرواية، مسائل فى المنهجية - ترجمة : جمال شحيد . ص - ص ١٩ - ٢٠ .

١٢١ - المرجع السابق، ص ٥٠ .

- ١٢٢ - المرجع السابق، ص٢٢.
- ١٢٣ - نفس المرجع، ص-ص٥٤-٥٥.
- ١٢٤ - بول زومتور : "مدخل إلى الشعر الشفاهي" ترجمة : وليد الخشاب . ص١٤٧.
- ١٢٥ - المرجع السابق، ص-ص١٤٨-١٥٠.
- ١٢٦ - من الأهمية بمكان التذكير هنا بما سبق الحديث عنه في الفصول السابقة عن المسافة بين نموذج البطولة الهلالي نتاج الثقافة البدوية، والواقع الاجتماعي والموروث الثقافي الجمعي لجمهور فتحى سليمان لاسيما فى ستينيات وسبعينيات القرن الماضى المضادين لفعل البطولة، والداعمين لقيم السلبية واللامبالاة.
- ١٢٧ - جبرار جينيت : "خطاب الحكاية .. بحث فى المنهج" ترجمة : محمد معتصم وآخرين، ص-ص٤٥-٤٦.
- ١٢٨ - عبد الملك مرتاض : "نظرية الرواية .. بحث فى تقنيات السرد" ص- ص٢٢٨-٢٣٥.
- ١٢٩ - من الملاحظ حسب د. أمينة رشيد أن العلاقة بين زمن القصة (زمن الشيء المروى أو زمن المدلول) وزمن الحكاية (زمن الدال) كانت نقطة انطلاق أساسية لمنهج علماء السرد الشكلايين على اختلاف توجهاتهم البحثية، حيث يعتبرون أن أساس البناء الروائى يكمن فى الانزياحات الزمنية التى تحول بين الحكاية وقصصها. انظر: د. أمينة رشيد : "تنشيط الزمن فى الرواية الحديثة"، ص٢٤.
- ١٣٠ - يستعين الرواة فى السيرة الهلالية بضرب الرمل وسيلة للتعرف على مستقبل الأحداث على أساس أنها ترتبط بالأمية، بينما يستعينون بقراءة النجوم فى سيرة سيف بن ذى يزن لارتباط قراءة النجوم بالأمم الكاتبة، راجع : د. أحمد شمس الدين الحجاجى : "النبوءة أو قدر البطل فى السيرة الشعبية"، ص٢٦.
- ١٣١ - جبرار جينيت: "خطاب الحكاية"، ص٧٦.
- ١٣٢ - من حوار مع الحاج عبد الستار فتحى سليمان تم فى داره بزاوية جروان فى ٢٠٠٤/٥/٢٨.

- ١٣٣ - انظر " الكفاح العربي " عدد ٦٩٦، في ١٢/١٩٩١/٢.
- ١٣٤ - د. حسين حموده : "تغريبه الفرائس" ص٩٥.
- ١٣٥ - د.عبدالله إبراهيم: "البناء الفني لرواية الحرب فى العراق..دراسة لنظم السرد والبناء فى الرواية العراقية المعاصرة" ص-ص٤٨-٥٠.
- ١٣٦ - جبرار جينيت: "خطاب الحكاية" ص ٥٦.
- ١٣٧ - د. محمود محمد عيسى: "تيار الزمن فى الرواية العربية المعاصرة..دراسة مقارنة" ص٨١.
- ١٣٨ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ١٣٩ - جبرار جينيت: "خطاب الحكاية" ص٧٣.
- ١٤٠ - د. حميد لحدانى : "بنية النص السردى من منظور النقد الأدبى " ص ٦٢.
- ١٤١ - د. سيزا أحمد قاسم: " بناء الرواية " ص٧٦.
- ١٤٢ - يمكن الاستشهاد فى هذا الصدد بموقف د. عبد الملك مرتاض فى كتابه : " فى نظرية الرواية " ص-ص١٤٦-١٤٨.
- ١٤٣ - صلاح صالح : "قضايا المكان الروائى فى الأدب المعاصر" ص٢٢.
- ١٤٤ - المرجع السابق ص٦٤.
- ١٤٥ - بول زومتور : " مدخل إلى الشعر الشفاهى " ترجمة د. وليد الخشاب. ص٢٠٤.
- ١٤٦ - بول كلافال : " المكان والسلطة " ترجمة د. عبد الأمير إبراهيم شمس الدين، ص٢٤.
- ١٤٧ - نعتقد أن تعبير " سلطة غير شرعية " ينطوى على تناقض ؛لأنه لا توجد سلطة إلا وكانت شرعية لها حق الطاعة، و عليها واجب العمل لمصلحة الأغلبية التى اختارت هذه السلطة، ومن ثم فإن التعبير "سلطة غير شرعية " يفضل إيداله بلفظ " السيطرة " .
- ١٤٨ - ميشيل فوكو نقلا عن بول كلافال، المرجع السابق ص٢٧.
- ١٤٩ - يورى لوتمان : " مشكلة المكان الفنى " تقديم وترجمة: د. سيزا قاسم دراز، ص١٠٢.
- ١٥٠ - المرجع السابق ص٨٢.

- ١٥١ - نفس المرجع، ص ١٠١.
- ١٥٢ - د. سعيد يقطين: الرواية والتراث السردى - ص ٥٢.
- ١٥٣ - المرجع السابق: ص ٥٠.
- ١٥٤ - شهادة للاستاذ فتحى إمبابى، الكفاح العربى، العدد ٦٩٦، فى ٢/١٢/١٩٩١.
- ١٥٥ - يورى لوتمان: "مشكلة المكان الفنى"، انظر تقديم د. سيزا قاسم ص ٨٢.
- ١٥٦ - ينسى الراوى الشفاهى اسم النجد السابع فيكتفى بذكر ستة نجوم.
- ١٥٧ - د. أحمد شمس الدين الحجاجى: "النبوءة أو قدر البطل فى السيرة الشعبية العربية" ص ٢٢.
- ١٥٨ - د. عبد الرحمن أيوب: "استمرارية الآداب الشعبية ومواكبتها للتحويلات الاجتماعية التاريخية الأساسية فى الوطن العربى" ص ٢٨٩.
- ١٥٩ - المرجع السابق، ص ٢٧١.
- ١٦٠ - المرجع السابق، ص ٢٨٩. وانظر أيضا د. محمد حافظ دياب: إبداعية الأداء فى السيرة الشعبية - الجزء الثانى، ص ٨٨-٨٩.
- ١٦١ - د. محمد حافظ دياب: إبداعية الأداء فى السيرة الشعبية - الجزء الثانى، ص ٨٨.
- ١٦٢ - د. عبد الرحمن أيوب: المرجع السابق، ص ٢٧٢.
- ١٦٣ - بول زومتور: مرجع سابق، ص ١٥٢.
- ١٦٤ - نعتمد هنا على تصنيف مول ورومير نقلا عن تقديم د. سيزا قاسم لترجمتها لمقال يورى لوتمان "مشكلة المكان الفنى" ص ٨١-٨٢.
- ١٦٥ - المرجع السابق ص ٨١.
- ١٦٦ - تقديم سيزا قاسم لترجمتها لمقال يورى لوتمان "مشكلة المكان الفنى" ص ٨١.
- ١٦٧ - تقديم د. سيزا قاسم لترجمتها لمقال يورى لوتمان، مرجع سابق، ص ٨٢.
- ١٦٨ - المرجع السابق، ص ٨٢.
- ١٦٩ - خوسيه مارييا بوثويلو إيفانكوس: "نظرية اللغة الأدبية" ترجمة: د حامد أبو أحمد ص ٨٥.

- ١٧٠ - ب. ايخنبوم : "فنى نظرية القصة" ص-ص ١٠٩-١١٠. ضمن مجموعة مؤلفين : "نصوص الشكلايين الروس" ترجمة: إبراهيم الخطيب.
- ١٧١ - د. محمد رجب النجار : "التراث القصصى فى الأدب العربى (مقاربات سوسيو سردية) المجلد الأول، ص -ص ٤٥-٤٦.
- ١٧٢ - إيان واط : "نشوء الرواية" ترجمة : ثائر ديب. ص -ص ١٨-١٩.
- ١٧٣ - د. عبد الرحمن أيوب : "استمرارية الآداب الشعبية ومواكبتها للتحويلات الاجتماعية التاريخية الأساسية فى الوطن العربى" ص ٣٦٨.
- ١٧٤ - المرجع السابق ص ٢٧٥.
- ١٧٥ - د. محمد رجب النجار : "التراث القصصى فى الأدب العربى (مقاربات سوسيو - سردية) المجلد الأول، ص ٢٤٢.
- ١٧٦ - المرجع السابق ص ٣٢٩.
- ١٧٧ - د. عبد الله إبراهيم : "السردية العربية.. بحث فى البنية السردية للموروث الحكائى العربى" ص ١٦٩.
- ١٧٨ - المرجع السابق ص-ص ١٤٤-١٥٠.
- ١٧٩ - د. محمد رجب النجار : "التراث القصصى فى الأدب العربى" ص- ص ٢٢٨-٢٢٩.
- ١٨٠ - د. عبد الله إبراهيم : مرجع سابق ص ١٧٠.
- ١٨١ - نستخدم الخط المائل للتغيرات البنيوية التى تظهر فى رواية فتحي سليمان للهلالية فى مقابل المشترك بينها وبين النموذج البنيوى فى الهلالية المطبوعة والمكتوب هنا بالخط الأسود غير المائل.
- ١٨٢ - د. محمد رجب النجار : مصدر سابق. ص-ص ٢٢٧-٢٢٩.
- ١٨٣ - د. أحمد درويش : "من الملامح التراثية فى بناء الرواية الحديثة" ص ١٢.
- ١٨٤ - المرجع السابق: ص ١٥.
- ١٨٥ - الجاحظ : "الخلاء" تحقيق طه الحاجرى، ص ٤٠.
- ١٨٦ - د. عبد الله إبراهيم : "البناء الفنى لرواية الحرب فى العراق..دراسة لنظم السرد والبناء فى الرواية العراقية المعاصرة"، ص ١٨.
- ١٨٧ - د. عبد الرحيم الكردى : "السرد فى الرواية المعاصرة..الرجل الذى فقد ظله نموذجاً"، ص ١١٩

- ١٨٨ - المرجع السابق، ص ١٥٠.
- ١٨٩ - د. حسين حموده: الرواية والمدينة.. نماذج من كتاب الستينيات في مصر، ص ٢٤٩.
- ١٩٠ - المرجع السابق، ص ١٥٣.
- ١٩١ - د. عبد الرحيم الكردى: السرد فى الرواية المعاصرة... الرجل الذى فقد ظله نموذجا، ص ٢٢٨.
- ١٩٢ - ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة ص-ص ١٨٥-١٨٦.
- ١٩٣ - شحات محمد عبد المجيد: بلاغة الراوى.. طرائق السرد فى روايات محمد البساطى، ص ٢٩٢.
- ١٩٤ - د. سيد البحراوى : محتوى الشكل فى الرواية العربية ص ٥٥.